

AĞRI İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

THE JOURNAL OF AGRI ISLAMIC SCIENCE

Ulusal Hakemli Dergi / An International Peer-Reviewed Journal

E-ISSN: 2619-9327

Sayı / Volume: 5

Yıl / Year: 2019

Editör / Editor-in-Chief

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Editör Yardımcıları / Associate Editors

Yabancı Dil Sorumlusu: Dr. Öğretim Üyesi Saadet Altay

Sosyal Bilimler Bölümü Sorumlusu: Öğr. Gör. M. Latif Bakış

Temel İslam Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Emrullah Bolat

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Sorumlusu: Arş. Gör. Ersin Savaş

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü: Arş. Gör. Kâmil Çayır

Teknik ve Tasarım/Technical and Design

Arş. Gör. Kâmil Çayır

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Adem Yerinde

Doç. Dr. Abdulcebbar Kavak

Doç. Dr. M. Salih Geçit

Doç. Dr. Abdülkerim Seber

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Safa

Dr. Öğr. Üyesi Hayati Tetik

Dr. Öğr. Üyesi Saadet Altay

Dr. Öğr. Üyesi Hasan Haliloğlu

Dr. Öğr. Üyesi Ekrem Koç

Dr. Öğr. Üyesi Mesut Işık

Dr. Öğr. Üyesi Sedat Yıldırım

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Ali

Dr. Öğr. Üyesi Mücahit Elhut

Dr. Öğr. Üyesi Korkut Dindi

Danışma Kurulu / Advisory Board

- Prof. Dr. Adem Yerinde (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Yunus Apaydın (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ağırman (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulhamit Birişik (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdurrahman Özdemir (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Emin Çimen (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Casim Avcı (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Ertürk (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali İhsan Pala (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Hamit Er (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet Özşenel (Marmara Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Sabri Erturhan (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali Bulut (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sönmez Kutlu (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşat Öngören (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Fikret Karaman (İnönü Üniversitesi Başkanlığı)
Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Recai Doğan (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İ. Hakkı Ünal (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. İbrahim Emiroğlu (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdullatif Tüzer (Muş Alpaslan Üniversitesi)
Prof. Dr. Adnan Demircan (İstanbul Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Koç (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Şakir Gözütok (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Çiçek (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Doç. Dr. Eyup Şimşek (Atatürk Üniversitesi)

5. Sayının Hakemleri / Referees of This Issue

- Prof. Dr. Kadir Özköse / Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Tevhit Ayengin / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Ferzende İdiz / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Doç. Dr. Habil Nazlıgül / Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Hacı Murat Kumbasar / Atatürk Üniversitesi
Doç. Dr. Hatice Toksöz / Süleyman Demirel Üniversitesi
Doç. Dr. Ramazan Demir / Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Doç. Dr. Salih İnci / Kırklareli Üniversitesi
Doç. Dr. Yaşar Acat / Şırnak Üniversitesi
Doç. Dr. Zübeyir Bulut / Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Abdülbaki Bozkurt / Mardin Artuklu Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Serkan Çelikan / Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi

Ağrı İslami İlimler Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları Aİİ Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

YAYIN İLKELERİ – PUBLICATION PRINCIPLES

1. Ağrı İslami İlimler Dergisi (AİİD) yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. AİİD'de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirmesi, bilimsel toplantı değerlendirmesi tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. AİİD'de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler AİİD formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı AİİD'ne aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi AİİD Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez

E-ISSN: 2619-9327

<http://dergipark.gov.tr/agiid>

EDİTÖRDEN

Kıymetli Okurlar,

Ağrı İslami İlimler Dergimizin beşinci sayısıyla karşınızda bulunmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Her sayıda biraz daha bilgi ve tecrübe sahibi olarak ilim ve akademi alanında emin adımlarla ilerliyoruz. Bu sayımızda yine çok değerli makaleleri siz bilim insanlarının istifadesine sunacağız.

Dergimizin beşinci sayısına makaleleriyle katkı sağlayan kıymetli bilim adamlarına, makaleleri özveriyle değerlendiren saygıdeğer hakemlerimize, dergimizin yayımlanması için çaba harcayan editör yardımcılara, yayın kurulunun değerli akademisyenlerine içten teşekkürlerimizi sunarız. Kıymetli akademisyenlerimizden Dergimizin gelecek sayılarında değerlendirilmek üzere yeni çalışmalarını bekler, tüm okuyucularımızı saygıyla selamlarız.

Doç. Dr. Abdulcebbar KAVAK

İÇİNDEKİLER

Makaleler

تاريخ العلماء المنسوبين إلى جزيرة ابن عمر / CİZRE ÂLİMLERİNİN BİYOGRAFİK BİLGİLERİ
/ 1-10

Hüseyin ALİ

الانزياح الأسلوبي وأثره على المعنى في سورة الفاتحة / MUTAT ÜSLUBU TERK ETMENİN
(İNZİYÂH) FATİHA SURESİNİN ANLAMINA ETKİSİ / 11-34

Badawy Mohammed Elsaywy MOHAMED

NAKŞBENDÎ HÂLİDÎ ŞEYHİ AHMED B. SÜLEYMAN EL-ERVÂDÎ'NİN RÂBITA
İLE İLGİLİ “HAKKU’S-SÜLÛK VE’R-RÂBITA VE ŞEMÂİL-İ CEMÎ’İ SİLSİLE”
RİSALESİ / 35-56

Nazım ÇINAR

HADİŞÇİLERLE TARİHÇİ VE EDEBİYATÇILARIN SAĞLAM NÜSHA
OLUŞTURMA İLKELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI / 57-69

Mahmut GURBET

KOLEKTİF İÇTİHAT ve MAHİYETİ / 70-87

Seyyit Ali ALBAYRAK

ERDEM AHLAKINDAKİ ERDEMLER İLE İSLAM AHLAKINDAKİ GÜZEL
DAVRANIŞLAR ARASINDAKİ UYUM / 88-120

Muhammed KARAKAYA

CİZRE ÂLİMLERİNİN BİYOGRAFİK BİLGİLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ALİ
Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
husen222@hotmail.com

Atıf Gösterme: ALİ, Hüseyin, (2019), تاريخ العلماء المنسوبين إلى جزيرة ابن عمر, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (5), s. 1-10.

Geliş Tarihi:

2 Ekim 2019

Kabul Tarihi:

17 Ekim 2019

© 2019 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

المخلص:

في هذا البحث الذي يحمل عنوان (تاريخ العلماء المنسوبين إلى مدينة جزيرة ابن عمر) سنستعرض فيه باختصار جغرافية وتاريخ مدينة جزيرة ابن عمر التركية، وفتحها الإسلامي مع ذكر ما قاله الرحالة والجغرافيون عنها، ووصفهم لها، مع ذكر روايات الفتح عند المؤرخين. ولجزيرة ابن عمر موقع استراتيجي، كونها تقع على الحدود الفاصلة بين الإمبراطورية البيزنطية والفارسية، والمناطق المفتوحة من قبل المسلمين فهذا الأمر جعل الخلفاء المسلمين يعطوها أهمية كبيرة كونها قريبة من حدود بيزنطة وفارس في ذلك الوقت.

ثم عكفنا على جمع وسرد أسماء العلماء المنسوبين إلى مدينة جزيرة ابن عمر، ممن كان لقبه (الجزري) مع ذكر موجز عن تاريخ حياة كل واحد منهم. ودورهم العلمي وسيستعرض الباحث أهم مؤلفاتهم ووظائفهم التي تقلدوها ونشير أنه قد تم استعراض كل العلماء المنتسبين لتلك المنطقة ممن ولدوا فيها وعاشوا فيها أو غادروها وعاشوا في بلدان أخرى أو هناك البعض من العلماء قد ولدوا في بلدان أخرى لكن ترجع أصولهم لجزيرة ابن عمر وينتسبون لها بلقب (الجزري).

كلمات مفتاحية: جزيرة ابن عمر، علماء، الفتح، جغرافية، تاريخ..

Özet: “Cizreli alimlerin Biyografik Bilgileri” başlıklı bu yazıda, Cizre şehrinin tarihinden, coğrafyasından ve Müslümanlarca fethedilişinden kısaca söz edilecektir. Bu kapsamda seyyah ve coğrafyacıların şehir hakkında söyledikleri ile tarihçilerin işaret ettiği stratejik konumuna da değinilecektir. Özellikle Bizans ve Sasani İmparatorlukları arasındaki sınır kentlerinden biri olması nedeniyle İslam halifelerinin Cizre’ye verdikleri büyük öneme de dikkat çekilecektir.

Yapılan bu çalışmada lakabı “Cizreli” olan âlimlerin isimleri toplanarak listelendi. Listelen bu alimlerden her birinin hayatı hakkında kısaca bilgi verilerek ilmi yönü ve buldukları görevlerden bahsedildi. Bunun yanında Cizre’de doğan, yaşayan veya Cizre’yi terk ederek diğer ülkelerde yaşamını sürdürmüş ile başka ülkelerde doğup büyüdüğü halde Cizreli olan âlimlerden de söz edilmiştir.

Keywords: Cizre, Alimler, Fetih, Coğrafya, Tarih.

المبحث الأول — تاريخ جزيرة ابن عمر وفتحها الإسلامي:

أولاً — تاريخ جزيرة ابن عمر:

جزيرة ابن عمر: هي مدينة تقع في أقصى الجنوب الشرقي من تركيا وتقع على نهر دجلة وتبعد عن العاصمة أنقرة 1120 كم، وكما وصفها ياقوت الحموي بقوله: "بلدة فوق الموصل بينهما ثلاثة أيام ولها رستاق مخصب، واسع الخيرات، وأحسب أن أول من عمّرهما الحسن بن عمر بن خطاب التغلبي وكانت له إمرة بالجزيرة" وذكر قرابه سنة 250هـ، وهذه الجزيرة تحيط بها دجلة إلا من ناحية واحدة شبه الهلال⁽¹⁾.

وفي تسميات أخرى كانت تسمى باقردي أو بازبدي نسبة لبلدتين كانتا تقعان بجانبهما فعندما يذكر اسم باقردي أو بازبدي في كتب التاريخ فهذا يعني جزيرة ابن عمر، ويقال: إن الحسن بن عمر التغلبي بناها على أنقاض قرية اسمها (كاسرا دجلة) أي قصر دجلة أو حصن دجلة⁽²⁾.

وتقع جزيرة ابن عمر على الضفة الغربية من المجرى الأوسط لنهر دجلة، في أول خط الملاحة النهرية لدجلة في الشمال من الجزيرة الفراتية⁽³⁾، بينها وبين الموصل ثلاثون فرسخاً⁽⁴⁾.

أما عن تسمية جزيرة ابن عمر بهذا الاسم، فالواقع أن المصادر والمراجع تشير إلى عدة أسماء متقاربة ينسب إلى كل منها بناء "الجزيرة". فقيل هي منسوبة إلى يوسف بن عمر "أمير العراقيين". ويقول ابن خلكان مضيفاً بأنه: "ظفر بالصواب، وهو أن رجلاً من أهل "برقعيد" - من أعمال الموصل- بناها، اسمه عبد العزيز بن عمر فأضيفت إليه". ووردت أيضاً باسم جزيرة ابن عمر بن أوس التغلبي. وفي رأي آخر وردت باسم جزيرة ابن عمارة.

أما ابن حجر فقد ذهب في تسميتها بعيداً حيث أطلق عليها اسم "جزيرة ماردين". وذكرها ابن العبري فقال: "أن أول من بناها هم بنو عمر المعديون، وأطلقوا عليها اسمهم "جزيرة ابن عمر" أو الجزيرة.

لكن المصادر الأقرب زمنياً إلى تاريخ تأسيس المدينة تشير إلى أنها سميت جزيرة ابن عمر نسبة إلى الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبي الذي بناها قبل سنة (250هـ/864م). ويقول ابن شداد: بأن الحسن بن عمر بن الخطاب التغلبي اختط جزيرة ابن عمر وعمرها، بعد المنتين في أيام المأمون، فعرفت به "جزيرة ابن عمر"⁽⁵⁾.

وكانت مركزاً تجارياً مهماً عن طريق الملاحة النهرية حيث كانت تنقل البضائع بالسفن في نهر دجلة لبقية المناطق انطلاقاً من الجزيرة وعندما تحدث المصادر التاريخية عن جزيرة ابن عمر قبل نسبتها لابن عمر فإن المصادر تورد تسمية باقردي وبازبدي وهي المنطقة التي تقع فيها الجزيرة وهاتان المنطقتان هما كورتين منها. فإذا تم ذكر تسمية باقردي وبازبدي فإن المقصود هو جزيرة ابن عمر وهي الآن تقع في تركيا وتعرف بجزيرة (بوطان) أو باسم (جزيرة).

(1) ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي (ت: 626/1229م)، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1397/1977م، ج2، ص138.

(2) غندور، محمد يوسف، تاريخ جزيرة ابن عمر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1410/1990م، ص15.

(3) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، ص138.

(4) الفرسخ في اللغة ثلاثة أميال بالهاشمي، أو اثنا عشر ألف ذراع أو عشرة آلاف وبالمقاييس الحديثة 5544م/متر، الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: 817هـ/1414م)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426/2005م، ص257.

(5) غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص14-15.

ثانياً – فتح جزيرة ابن عمر:

عشية الفتح الإسلامي للجزيرة، كانت تخضع للسيادتين الفارسية والرومية البيزنطية، فخضعت الأطراف والجهات الغربية من الجزيرة للسيادة الرومانية البيزنطية. والأطراف الشرقية كانت قد خضعت للسيادة الفارسية. ولما امتدت الفتوح الإسلامية كانت بيزنطة تمتلك الإقليم الممتد من رأس العين إلى الفرات، والسهل الممتد إلى الجنوب من طور عبدين. وكان الحدُّ يقوم بين نصيبين ودارا عند قلعة سرجة⁽⁶⁾. وإن المؤرخين كالواقدي والبلاذري وغيرهم من الذين تحدثوا عن الفتوح الإسلامية في شمال العراق والجزيرة، يلاحظ في كتاباتهم اسم (بازْبُدَى وباقْرَدَى) وهي تسمية جزيرة ابن عمر الحالية إلى جانب غيرها من مدن وبلدان الرافدين التي أسهبوا في التحدث عن تاريخ فتحها، فذكروها بلداً بلداً، وحصناً حصناً، فاليعقوبي والطبري وابن خياط، وابن الأثير، وابن شداد وغيرهم ذكروا واتفقوا على أن فتح سائر مدن الجزيرة تم على يد عياض بن غنم⁽⁷⁾، وقادته⁽⁷⁾، وذكر معظم هؤلاء هذه المدن بأسمائها بما فيها بازْبُدَى وباقْرَدَى. وإن مدينة جزيرة ابن عمر غمّرت فيما بعد، على أنقاض قرية باقرْدَى ثم أصبحت بسبب تحول في مجرى نهر دجلة في كورة بازْبُدَى. فعندما تذكر هاتان البلدتان في المصادر التاريخية فالمقصود منهما هو جزيرة ابن عمر التي سميت لاحقاً بهذا الاسم.

أما ابن الأثير فيقول في أحداث سنة 17هـ: "وكان فتح الجزيرة في سنة 17هـ على يد عياض بن غنم". والبلاذري، وأبو يوسف، وابن الفقيه، ذكروا أن الجزيرة ومدنها بما فيها بازْبُدَى وباقْرَدَى، فتحت على يد عياض بن غنم⁽⁸⁾، في عهد الخليفة عمر بن الخطاب⁽⁹⁾. غير أن ما أورده ابن خلدون يشير إلى أن فتحها كان في عهد الخليفة عثمان بن عفان⁽⁸⁾. ويقول ابن الفقيه الهمداني: "قال الزهري لم يبق بالجزيرة موضع قدم إلا فتح في عهد عمر بن الخطاب⁽⁹⁾، على يد عياض بن غنم، فتح حرّان، والرقفة، وقرْقيسيا، ونصيبين، وسنجار، وأمد، وطور عبدين، وحصن ماردين، ودارا، وباقْرَدَى، وبازْبُدَى وأرزن"⁽⁹⁾.

واستناداً إلى ما تقدم فإن بازْبُدَى، وباقْرَدَى فتحت كغيرها من المدن والمناطق في منطقة الجزيرة في عهد الخليفة عمر بن الخطاب⁽⁹⁾، وعلى يد القائد عياض بن غنم⁽⁸⁾، الذي زحف بجيشه الإسلامي إلى أرض الجزيرة. وهكذا لم يأت عام (20/641م). حتى دخلت مدن الجزيرة تحت حكم المسلمين، بما فيها من سكان يدينيون بالنصرانية، من العرب وغير العرب، إذ إن المسلمين سمحوا لكل من لم يعلن إسلامه البقاء على ديانته شرط أن يكون صاحب كتاب، وفرض المسلمون الجزية على غير المسلمين⁽¹⁰⁾.

المبحث الثاني – أبرز العلماء المنسوبين إلى جزيرة ابن عمر:

1- أبو أسامة الجزري الرهاوي: هو زيد بن أبي أنيسة الرهاوي الجزري الغنوي، من آل غني بن أعصر، كان أحد الاعلام، روى عن الحكم، وشهر بن حوشب، وعطاء بن أبي رباح، وطلحة بن مصرف، وعمرو بن مرة، وعدي بن ثابت،

⁽⁶⁾ ابن شداد، الأعلام الخطيرة، ج3، ق1، توطئة، ص41.

⁽⁷⁾ غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص36.

⁽⁸⁾ غندور، المرجع نفسه، ص36.

⁽⁹⁾ ابن الفقيه الهمداني، أبو بكر احمد بن محمد ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، مطبعة بريل، مدينة ليدن، 1302هـ/1901م، ص132.

⁽¹⁰⁾ أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم(ت:798/11396م)، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1399هـ/1979م، ص40-41.

ونعيم المجرم، والمعبري، وروى عنه أبو حنيفة، ومالك ابن أنس، وروى له الجماعة، وثقه ابن معين وغيره. وقال النسائي: ليس به بأس. وقال ابن سعد: كان ثقة رواية فقيها كثير الحديث، توفي سنة(125هـ/742م)⁽¹¹⁾.

2- أبو عروبة الحسين بن محمد بن أبي معشر مودود السُّلَمي الجَزَري الحَرَّاني: ذكر أنه محدث حافظ، مؤرخ، ولد بعد سنة (220هـ/834م). من تصانيفه: تاريخ الجزيرة، والمنقى من كتاب الطبقات توفي سنة(318هـ/930م)⁽¹²⁾.

3- الشيخ المعتقد خضر بن أبي بكر محمد بن موسى أبو العباس المهراني العدوي: كان أصله من قرية المحمدية من أعمال جزيرة ابن عمر، وهو شيخ الملك الظاهر ببيرس. توفي سنة (676هـ/1277م).

4- شمس الدين بن أبي بكر بن عبد العزيز الجزري: كان من الفضلاء المطلعين على العلوم، وأخبار العالم، وتواريخ المتقدمين، اجتمع له من الكتب من حانوته بدمشق شيء كثير، كانت له معرفة في كل فن، ونسبته إلى جزيرة ابن عمر. توفي بدمشق سنة (700هـ/1300م).

5- أحمد بن الزكي بن عبد الله الموصلني الجزري: كان من أجناد الحلقة، سمع من تاج الدين بن الوراق، وحدث عنه بمشخته. أخذ عنه الذهبي والبرزالي، وابن رافع. مات بالمزة في شهر المحرم سنة(727هـ/1326م)، وله بضع وثمانون سنة⁽¹³⁾.

6- أحمد بن علي بن الحسن بن داوود الجزري: سكن حماة، ثم دمشق. قال الذهبي: "قصده الطلبة، وكان كثير الذكر والتلاوة". وقال السبكي: "لم أر أجداً على العبادة منه". مات في شعبان من سنة(743هـ/1342م). فاستكمل أربعة وتسعين سنة.

7- إسماعيل بن علي بن الحسن بن أبي بكر الجزري: سمع على يوسف بن يعقوب، كان محدثاً، مات سنة(749هـ/1348م).

8- عبدالله بن موسى الجزري: نزيل دمشق، كان فاضلاً وذا معرفة وهيبة، ولازم الشيخ تقي الدين ابن تيمية. وأقام بالجامع منقطعاً. وجاور بمكة وتعبده. مات سنة (725هـ/1324م).

9- أبو الفضل محمد بن محمد بن عطف الموصلني الجزري: ينسبه ابن حجر إلى جزيرة ابن عمر، عاش فيها ومات سنة (534هـ/1139م)⁽¹⁴⁾.

10- الجزري بن صقيل، محمد بن علي بن غالب الجزري الدمشقي، المعروف بابن صقيل الجزري شمس الدين: فاضل، مات قتيلاً باليمن سنة(689هـ/1290م). من آثاره المقامات الجزرية⁽¹⁵⁾.

11- علي بن محمد بن يوسف الجزري الخطيب بجامع ابن طولون: مات سنة (749هـ/1348م). أرخه النقي السبكي⁽¹⁶⁾.

(11) الصفدي، خليل بن أبيك (ت:764هـ/1363م)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2000م، ج15، ص26.

(12) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1417هـ/1996م، ج14، ص510.

(13) غننور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص278.

(14) غننور، المرجع نفسه، ص279-280.

(15) كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414هـ/1993م، ج3، ص525.

12- محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن إبراهيم بن عبدالعزيز الجزري: ولد سنة (658/1259م)، وسمع من الفخر علي، وإبراهيم بن أحمد بن كامل والتقي السبكي، وابن المجاور، والدمياطي، والعراقي، وغيرهم. قال الجعفري: "كان حسن المذاكرة، سليم الباطن، جمع تاريخاً مشهوراً، وله شعر، وكان متواضعاً محبباً في الصالحين، وكان يرحب بهم، ومسلكه جيد، وربما شهد على الحكام". مات سنة (739/1338م)⁽¹⁷⁾.

13- محمد بن يوسف بن عبدالله الجزري الشافعي: الإمام العالم الخطيب بجامع أحمد بن طولون. مولده سنة (637/1239م). بجزيرة ابن عمر، قدم دمشق، وبرع في عدة علوم، وعرض عليه القضاة فامتنع، مات سنة (711/1311م).

14- محمد بن يحيى بن محمد بن بدر بن محمد بن يعيش الجزري: أخو الإمام أحمد بن بدر، ولد سنة (654/1256م). سمع منه البرزالي وذكره في معجمه وقال: "مات في صفر سنة (708/1308م).

15- محمد بن يوسف بن أبي بكر الجزري المعروف بابن العوام المحوجب: قرأ بالسبع وتفقه للشافعي، ودرس بالمغربية بعد البرهان السنجاري، وولي العقود أو الفروض عن القاضي الشافعي. مات سنة (711/1311م).

16- أبو سعيد عمرو بن هاشم السنجاري ثم الجزري: قيل إنه روى عن جماعة وروى عنه الكثير.

17- أحمد بن يحيى بن بدر الجزري الأصل: الدمشقي الصالحي، الإمام المقرئ، المجدد الفقيه شهاب الدين الحنبلي⁽¹⁸⁾.

18- أحمد بن هبة الله بن أحمد الجزري أبو العباس: مقرئ قدم بغداد، وقرأ بها، ذكر له عشر روايات، ومن تأليفه: كتاب في قراءة الحسن البصري. كان حياً سنة (507/1113م)⁽¹⁹⁾.

19- محمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن عبد الغني القرشي الجزري: قرأ على أحمد بن نخلة، وكان عدلاً صالحاً أميناً، شافعيًا، درس بالعصرونية بدمشق، توفي ودفن بمقابر الباب الصغير بدمشق.

20- أبو القاسم عمر بن عكرمة، المعروف بابن البزري الجزري: الفقيه الشافعي، إمام جزيرة ابن عمر وفقهها، ومفتيها، تفقه أولاً بالجزيرة على الشيخ أبي الغنائم نزيل جزيرة ابن عمر، ورحل إلى بغداد، واستمع إلى الهراسي، وحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، وصحب الشاشي، وأدرك جماعة من العلماء، ورجع إلى الجزيرة ودرّس بها، وقصد من البلاد للاشتغال عليه وبطريقته، وكان من العلم والدين في محل رفيع، غلب عليه المذهب الشافعي، وانتفع به خلق كثير. توفي سنة (560/1164م).

21- إبراهيم بن محمد بن مهران الجزري، الفقيه الشافعي: كان فقيهاً فاضلاً كثير الورع، جمع بين العلم والعمل، تفقه بجزيرة ابن عمر على يد عاملها يومئذ عمر بن محمد البزري، قدم بغداد، وسمع بها الحديث، وعاد إلى الجزيرة ودرس بها وأفتى. مات سنة (577/1181م)⁽²⁰⁾.

⁽¹⁶⁾ غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص 281.

⁽¹⁷⁾ كحالة، معجم المؤلفين، ج 3، ص 26.

⁽¹⁸⁾ غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص 280-281.

⁽¹⁹⁾ كحالة، معجم المؤلفين، ج 1، ص 321.

⁽²⁰⁾ غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص 283.

- 22- أبو القاسم عبد القاهر ابن الشيخ أبي طاهر الجزري الشافعي: تفقه ببغداد على مذهب الإمام الشافعي، وحصل طَرَفًا حسناً من المذهب والأصول والخلاف. حدّث ببلده جزيرة ابن عمر، ومات في ريعان شبابه سنة (1212/هـ609م)⁽²¹⁾.
- 23- يحيى بن بكران الجزري: أحد المعدلين بدمشق، كان تاجراً، فتولى ديوان الحشر وغيره، وكان طلق المحيا، ظريف الحركات، ودوداً، رافق عمه المعلم الجزري وكان شيخاً يتلقى العساكر إذا قدمت مع السلطان في زمن العادل الأيوبي، وفي رأسه مصحف كريم يحمله في كيسه وهو راكب. مات سنة (1263/هـ662م). ودفن بباب الصغير بدمشق⁽²²⁾.
- 24- الشيخ أبو العباس الخضر بن محمد بن علي النيسابوري الأصل، الجزري المولد، الموصلّي المنشأ: دخل بغداد وسمع بها من أبي الحسن علي بن عساكر البطائحي وغيره، حدّث فيها، وسأل عن مولده فذكر أنه ولد في جزيرة ابن عمر سنة (1130/هـ525م). كان يعبر الرؤيا، مات ودفن ببغداد سنة (1208/هـ605م).
- 25- الشيخ أبو بكر محمد بن سعيد ابن الندي الجزري: الموصلّي المولد والمنشأ، والمقيم بجزيرة ابن عمر. تفقه بالموصل مدة طويلة، ثم توجه إلى جزيرة ابن عمر وأقام بها ودرس، ووزر لصاحبها محمود بن سنجار شاه، سافر إلى أربل واتصل بصاحبها، ثم عاد إلى الجزيرة، ولازم بيته إلى حين وفاته سنة (1213/هـ610م)⁽²³⁾.
- 26- مجدالدين ابن الأثير، أبو السعادات المبارك محمد بن محمد بن عبدالكريم الشيباني الجزري، (1149/هـ544م-1210/هـ606م): الذي برز في الحديث النبوي الشريف من أهم مؤلفاته: جامع الأصول في أحاديث الرسول، النهاية في غريب الحديث، الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف، الشافي في مسند الشافعي، المختار في مناقب الأخيار⁽²⁴⁾.
- 27- أحمد بن يحيى بن محمد بن بدر أبو العباس الجزري، ثم الدمشقي: ولد في حدود سنة (1271/هـ670م) مهر في الفن، وأقرأ بسفح قاسيون قال الذهبي: وهو من خيار عباد الله، أخذ عنه المحدثون. مات في ربيع الأول سنة (1328/هـ728م).
- 28- الحسن بن أحمد الجزري، أبو علي المقرئ بجزيرة ابن عمر: قرأ على يزيد الحلواني، قرأ عليه عبد الله بن الحسين، وقيل فيه: الحسن بن أحمد، وقال فيه الهذلي علي بن أحمد، فوهم به.
- 29- سعيد بن أحمد بن عمرو بن منصور الجزري: قدم دمشق وقرأ بها على أبي الحسن بن علي الأهوازي، وتصدر بجزيرة ابن عمر، وأقرأ فيها سنة (1099/هـ493م) بالموصل⁽²⁵⁾.
- 30- محمد بن عبدالله الجزري الشافعي: متأدب متفقه من أهل جزيرة ابن عمر، رحل إلى عدن وولاه المظفر ديوان النظر هناك، ثم صودر وحبس، ثم أطلق سراحه. مات سنة (1261/هـ660م). له "المختصر في الرد على أهل البدع"⁽²⁶⁾.
- 31- وهبان بن خليفة، ويقال وهب الجزري: شيخ مقرئ، قرأ على محمد بن عصمة، وأحمد بن إبراهيم المؤدب. وقرأ عليه أبو القاسم الهذلي بجزيرة ابن عمر⁽²⁷⁾.

⁽²¹⁾ غندور، المرجع نفسه، ص283-284.
⁽²²⁾ أبو شامة، محمد بن إسماعيل(ت:1267/هـ665م)، الذيل على الروضتين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، دار الجليل، بيروت، ط2، 1974/هـ1393م، ص230.
⁽²³⁾ غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص284-285.
⁽²⁴⁾ الذهبي، محمد بن أحمد(ت:1348/هـ748م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1417/هـ1996م، ج21، ص488-489.
⁽²⁵⁾ غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص286.
⁽²⁶⁾ كحالة، معجم المؤلفين، ج3، ص434.

32- محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن الجزري: مؤلف كتاب غاية النهاية ولد بدمشق سنة (715هـ/1350م). حفظ القرآن، وسمع الحديث، وقرأ الكافي وجمع القراءات. رحل إلى مصر، وعاد إلى دمشق، ثم رحل ثانية. فقيه، قرأ الأصول والمعاني والبيان. ثم رحل إلى الإسكندرية، وأذن له بالافتاء، وجلس للإقراء، ولي مشيخة الإقراء الكبرى، وقضاء الشام سنة (793هـ/1390م).

دخل بلاد الأناضول لما ناله من الظلم في الديار المصرية، ونزل بمدينة السلطان "بايزيد بن عثمان". قرأ على يده الكثير من علماء عصره. وصل إلى مدينة "هراة" و"يزد" و"أصبهان" ثم إلى "شيراز" سنة (808هـ/1406م) فأمسكه سلطانها "ببر محمد"، وألزمه بالقضاء بها وبممالكها، ثم رحل إلى البصرة ثم إلى قرية "عنيزة" بنجد، فنظم بها "الدرة" وانتقل إلى المدينة، ثم إلى مكة، ألف في المدينة كتاب "نشر القراءات العشر" وكتاب "تاريخ القراء" ثم إنتقل إلى ما وراء النهر-بناء لطلب أمير تمر- وألف هناك في التفسير والحديث والفقه والعربية، ونظم كثيراً من العلوم. توفي في سنة (833هـ/1429م). بمدينة شيراز، ودفن بدار القرآن التي أنشأها⁽²⁸⁾.

33- الطاهر، أو الظاهر ابن العديم الجزري: من أهل جزيرة ابن عمر، كان شاعراً مطبوعاً، حلو الألفاظ سهلها، مدح سيف الدولة الحمداني، وعضد الدولة البويهبي.

34- حسين بن أحمد بن عبدالله الجزري الشافعي: شاعر، من مآثره "مصباح الزمان في الأدب" و"ديوان شعر". توفي سنة (444هـ/1025م)⁽²⁹⁾.

35- الفصيح أبو بكر محمد بن أبي النجم بن البطريق بن منير بن عسكر بن واقد بن أحمد بن يحيى بن الحسن العجلوي النحوي: كان من فصحاء الدهر، وأدباء العصر، وكان كثير الأسفار، مدح الأمراء والأعيان، وله شعر كثير، ثم ترك الشعر وسافر إلى دمشق، مولده في جزيرة ابن عمر سنة (565هـ/1169م). مات في دمشق سنة (736هـ/1239م).

36- صاحب محيي الدين ابن الصاحب شمس الدين الجزري: استقل بتدبير الملك في جزيرة ابن عمر، بعد وفاة والده شمس الدين. كان فاضلاً، محباً للفضلاء، مقرباً لهم، يلازمهم أبدأً، يتحفونه بالفوائد ويؤلفون له التصانيف الحسنة، وكان عنده عدد من الفقهاء، والمشايخ، وأعيان ذلك العصر. وكان شاعراً منذواً. وكان الصاحب وأبوه وأولاده فضلاء شعراء، ومماليكه أيضاً. توفي بدمشق سنة (651هـ/1253م).

37- مجد الدين بن أبي بكر بن إبراهيم الجزري: كان من أجود الناس وأخيرهم، رحل من جزيرة ابن عمر إلى الحجاز فمصر، ثم إلى دمشق واستوطنها. كان مولده سنة (609هـ/1212م) بجزيرة ابن عمر، وتوفي سنة (693هـ/1293م). بدمشق وعمره ثلاث وثمانون سنة.

38- الشيخ محيي الدين محمد الجزري المشهور. كان من أكابر جزيرة ابن عمر وفضلائها⁽³⁰⁾.

²⁷ غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص 287.

²⁸ كحالة، معجم المؤلفين، ج 3، ص 687.

²⁹ غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص 288.

³⁰ غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص 289-290.

39- **عبد المطلب بن مرتضى الحسيني الجزري**: نحوي فقيه، ولد سنة بضع وخمسين وستمائة، واشتغل في النحو والفقه، وتخرج به فضلاء الموصل. من تصانيفه "ضوء الدرر في شرح ألفية ابن معطي في النحو". توفي سنة (1338/735هـم) (31).

40- **محمد بن يوسف بن عبدالله بن محمود الجزري**، ويعرف بابن الحشاش: فقيه، عارف بالنحو والبيان، والمنطق، والطب، والرياضيات، والشعر، والتفسير، وغير ذلك من العلوم العقلية والنقلية. ولد بجزيرة ابن عمر، وقدم مصر، فسكن في قوص، وأخذ عنه السبكي علم الكلام، توفي سنة (1312/711هـم). وتصانيفه: شرح ألفية ابن مالك في النحو، شرح التحصيل، ديوان شعر، ديوان خطب، شرح المنهاج للبيضاوي في أصول الفقه (32).

41- **حسين بن أحمد بن حسين الحلبي المعروف بابن الجزري**:

أديب شاعر، ولد بحماة سنة (997/1589م) وتوفي ببلب سنة (1033/1645م).

42- **رمضان بن أبي هريرة الجزري القادري**: له "الخلاصة لأهل الرياسة في الحساب" فرغ منه في آخر جمادى الأولى سنة (1092/1681م)، وكان لا يزال حياً. لم تشر المصادر أو المراجع إلى تاريخ ولادته، ولا إلى تاريخ وفاته (33). بينما وتشير المصادر التاريخية إلى وجود علماء يعرفون بعلم الفلك، عاشوا في جزيرة ابن عمر، ومن هؤلاء نذكر ما رواه عنهم ابن الأثير، فقال في أحداث سنة 571هـ: "في هذه السنة انكسفت الشمس جميعها، وأظلمت الأرض وكان ذلك في ضحوة النهار، وكنت حينئذ صبياً بظاهر جزيرة ابن عمر، مع شيخ لنا من العلماء أقرأ عليه الحساب، فلما رأيت ذلك خفت خوفاً شديداً، وتمسكت به، فتقوى قلبي (34).

43- **عز الدين ابن الأثير، علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري**، المعروف بابن الأثير الجزري، ولد بالجزيرة ونشأ بها سنة (555/1160م-630/1233هـ): المؤرخ الإمام الزاهد، كان بيته مجمع الفضل لأهل الموصل والواردين إليها. حافظاً للتواريخ، وخبيراً بأنساب العرب وأخبارهم وأيامهم. له مؤلفات "الكامل في التاريخ" واختصر كتاب الأنساب للسمعاني "اللباب في تهذيب الأنساب" "أسد الغابة في معرفة الصحابة" و"تاريخ الدولة الأتابكية" و"تاريخ الموصل" و"آداب السياسة" و"الجامع الكبير في علم البيان" ويعتبر أبو الحسن علماً من أعلام المؤرخين في العصور الوسطى، ومؤلفاته ما زالت من أهم المصادر التاريخية إلى اليوم (35).

(31) كحالة، معجم المؤلفين، ج2، ص314.

(32) السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، دمشق، ط2،

1399/1979م، ج1، ص278.

(33) كحالة، معجم المؤلفين، ج1، ص726.

(34) غندور، تاريخ جزيرة ابن عمر، ص288-290.

(35) كحالة، معجم المؤلفين، ج2، ص523.

44- ضياء الدين ابن الأثير، نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري، (1163/هـ-1239م) الأديب الشاعر واللغوي: له من التصانيف: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، الوشي المرقوم في حل المنظوم، الجامع الكبير في صناعة المنظوم والمنثور، الاستدراك في الرد على رسائل ابن الدهان⁽³⁶⁾.

الخاتمة:

في نهاية هذا البحث كما مر معنا نرى أن جزيرة ابن عمر كانت في فترة من الفترات مركزاً تجارياً واستراتيجياً مهماً كونها كانت محطة في طريق القوافل وقريبة من حدود بيزنطة في ذلك الوقت ولقد تم عرض تاريخ الفتح الإسلامي لهذه المدينة وكيف دخلها المسلمون الفاتحون من خلال عرض الروايات التاريخية للعديد من المؤرخين وتم الحديث عن الأسباب والعوامل التي ساعدت على فتحها وأيضاً تبين معنا من خلال هذه الدراسة أن جزيرة ابن عمر كانت مركزاً علمياً مهماً وذلك يتبين معنا من خلال عرضنا لسيرة حياة العلماء المنسوبين لجزيرة ابن عمر وهؤلاء العلماء الذين تم ذكرهم أبدعوا في شتى العلوم والمجالات في الرياضيات والفلك والحساب والشعر والأدب واللغة والفقه وغيرها من العلوم ومن أشهر العلماء الذين تم ذكرهم كأبناء الأثير الثلاثة عز الدين وضياء الدين ومجد الدين وهؤلاء هم أشهر العلماء المنسوبين للجزيرة و الصاحب محيي الدين ابن الصاحب شمس الدين الجزري ومحمد بن يوسف بن أبي بكر الجزري المعروف بابن العوام المحوجب وغيرهم ممن تم عرضهم في هذا البحث.

⁽³⁶⁾ المرجع نفسه، ج4، ص28. صابان، سهيل، جزيرة ابن عمر في التاريخ والحضارة، مجلة الفيصل، العدد293، ذوالقعدة1421هـ/شباط2001م، ص51.

المصادر والمراجع

- 1— ابن الفقيه الهمداني، أبو بكر احمد بن محمد ابن الفقيه، مختصر كتاب البلدان، مطبعة بريل، مدينة ليدن، 1302/هـ/1901م.
- 2— أبو شامة، محمد بن إسماعيل(ت:665/هـ/1267م)، الذيل على الروضتين، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، دار الجيل، بيروت، ط2، 1393/هـ/1974م.
- 3— أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم(ت:798/هـ/11396م)، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، 1399/هـ/1979م.
- 4— الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: بشار عواد معروف ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1417/هـ/1996م.
- 5— السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، دمشق، ط2، 1399/هـ/1979م.
- 6— صابان، سهيل، جزيرة ابن عمر في التاريخ والحضارة، مجلة الفيصل، العدد293، ذوالقعدة1421هـ/شباط2001م.
- 7— الصفدي، خليل بن أبيك(ت:764/هـ/1363م)، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1420/هـ/2000م.
- 8— غندور، محمد يوسف، تاريخ جزيرة ابن عمر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1410/هـ/1990م.
- 9— الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب(ت:817هـ/1414م)، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط8، 1426هـ/2005م.
- 10— كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1414/هـ/1993م.
- 11— ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي(ت:626/هـ/1229م)، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1397/هـ/1977م.

MUTAT ÜSLUBU TERK ETMENİN (İNZİYÂH) FATİHA SURESİNİN ANLAMINA ETKİSİ

Dr. Badawy Mohammed Elsayy Mohamed

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

badawyarabic@gmail.com

Atıf Gösterme: BADAWY, Mohammed Elsayy Mohamed, (2019), الانزياح الأسلوبي وأثره على المعنى في سورة الفاتحة, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (5), s.11-34.

Geliş Tarihi:	المخلص: يتناول هذا البحث ظاهرة الانزياح على المستوى الإيقاعي، والتركيبي والمعجمي والصرفي في فاتحة الكتاب، وهي ظاهرة تعد من أبرز سمات الأسلوبية. والانزياح مصطلح يبرز في قدرة المبدع على اختراق المتناول المؤلف، أو كما يقال إنه مضاد لما هو معتاد. والغرض الرئيسي من هذه التقنية هو مفاجأة المتلقي وإثارة دهشته؛ لأنها تخالف القواعد المألوفة في المعيار اللغوي. والقرآن الكريم هو المثل الأعلى للنص الأدبي الذي بإمكاننا أن نرى فيه التراكيب المنزاحة والعبارات المعدولة عن القانون النحوي والصرفي. وقد رصدت في هذا البحث الظواهر المنزاحة في المعيار اللغوي في المستويات الثلاثة الإيقاعي، والتركيبي، والمعجمي بحيث تشير النتائج إلى أنّ السورة الكريمة لفتت الانتباه بأسلوبها الخارج عن مألوف العادة خروجاً يتحدى القوى والقدر.
28 Ekim 2019	
Kabul Tarihi:	الكلمات المفتاحية: سورة "الفاتحة"، الأسلوبية، الانزياح الصوتي، الانزياح التركيبي الانزياح المعجمي والصرفي، المعنى
3 Aralık 2019	

© 2019 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Abstract: Bu araştırma ritim, terkip, lügat ve sarf ekseninde mutat olmayan üslubu tercih edip mutat olanı terk etme (inziyâh) olgusunu Fatiha Suresi özelinde ele almaktadır ki bu olgu üslup biliminin (stilistik) en önemli özelliklerindedir. İnziyâh kavramı, yazarın mutat ve alışılmış olanı ne denli aşmasına bağlıdır. Başka bir ifadeyle bu kavram, alışılgağelenin zıddıdır. Bu olgunun esas amacı okuru şaşırtmak ve ilgisini arttırmaktır. Nitekim söz konusu üslup, klasik dilsel ölçü ve standartlardan farklılık arz etmektedir. İnziyâh üslubunu ve mutat dilsel kurallardan uzaklaşma olgusunu en mükemmel haliyle müşahede edeceğimiz üstün edebi örnek tabi ki Kuran-ı Kerim'dir.

Bu araştırmada dil kurallarında inziyâh olgusunu; ritim, terkip ve lügat olmak üzere üç boyut ekseninde ele aldık. Araştırma sonucunda Fatiha Suresi, gerçekten de mutat olan üslupların dışına çıkma yönüyle dikkatleri celp etmiş ve güç-yetenek sahiplerine meydan okumuştur..

Keywords: Fatiha Suresi, üslup biliminin (stilistik), ritimsel inziyâh, terkibî inziyâh, sarfî inziyâh, mana

أولاً: الانزياح في اللغة والنقد:

الانزياح، مادته "زيح" من باب الانفعال أي ذهب وتباعد. زاح الشيء يزيح زيحاً وزيوحاً وزيوحاً وزيوحاً وأزحاه وغيره⁽¹⁾. وفي مقاييس اللغة: زَيَحَ: وهو زوال الشيء وتتحيه، يقال زاح الشيء يزيح: إذا ذهب، وقد أزحت علته فزاحت، وهي تزيح⁽²⁾.

يكاد الإجماع ينعقد على ان الانزياح هو خروج عن المألوف أو ما يقتضيه الظاهر، أو هو: الخروج عن المعيار لغرض يقصده المتكلم⁽³⁾ وهو «استعمال المبدع للغة مفردات وتراكيب وصورا يخرج بها عما هو معتاد ومألوف بحيث يؤدي ما ينبغي أن يتصف به من تفرّد وإبداع وقوة جذب وأسر»⁽⁴⁾. وقد استعمل النقاد الغربيون وتبعهم الباحثون العرب مصطلحات كثيرة تدل على هذا المعنى، مما يشي بفوضوية المصطلح في الغرب ومن تابعهم، فمن ذلك الانزياح، والتجاوز، والانحراف، والاختلال، والإطاحة، والمخالفة، والشناعة، والانتهاك، وخرق السنن، واللحن، والعصيان، والتحريف⁽⁵⁾ وهذه المصطلحات جميعا دوال لمدلول واحد. والذي أختاره من هذه المصطلحات هو مصطلح الانزياح لأن العدول قد يقتضي معاني أخرى بلاغية تبتعد عن الدراسة الأدبية. وهذه الظاهرة البيانية ليست غريبة على علمائنا الأوائل فقد تنبهوا إلى سمة من سمات البيان العربي، وهي المراوحة بين الأساليب، والانتقال المفاجئ من أسلوب إلى آخر أو من صيغة إلى أخرى، وأطلقوا على هذه الظاهرة مصطلحات عدة منها: المجاز، والنقل، والانتقال، والعدول، والصرف، والانصراف، ومخالفة مقتضى الظاهر، وشجاعة العربية، والحمل على المعنى، والترك، ونقض العادة وغير ذلك⁽⁶⁾.

وظيفة الانزياح:

الانزياح هو خرق للمألوف أو خروج عن مقتضى الظاهر و«الانزياح عنصر وظيفي متسيد به، تستيقظ اللغة من سباتها الدلالي الإبلاغي لتؤدي وظيفة إيحائية بعد أن تنتعش في سياقات محفزة لمفرداتها، لأنه يلقي في مائها حجر تعددية المعنى وإيحائيته وبه – أيضا- تخرم الحجب البنائية، فتتأزم العلاقات التركيبية فيها، وبه تمارس اللغة ضروبا شتى من التنويعات الصوتية يطلب منها أن تدعم ارتكازها الشعري»⁽⁷⁾. وقد يقرر الجاحظ أن الخروج عن العادة من شأنه لفت الأنظار واسترعاء الانتباه «لأن الشيء من غير معدنه أغرب، وكلما كان أغرب كان أبعد في الوهم، وكلما كان أبعد في الوهم كان أظرف، وكلما كان أظرف، كان أعجب، وكلما كان أعجب كان أبع... والناس موكلون بتعظيم الغريب واستطراف البديع، وليس لهم في الموجود الراهن المقيم وفيما تحت قدرتهم من الرأي والهوى مثل الذي معهم في الغريب القليل والشاذ النادر، وكل ما كان في ملك غيرهم، وعلى ذلك

1- لسان العرب: ابن منظور: زيح.

2- مقاييس اللغة: ابن فارس: زيح.

3- الأسلوبية، الرؤية والتطبيق: يوسف أبو العدوس، دار المسيرة، الأردن، ط1، 2007م، ص:7.

4- الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية، أحمد محمد ويس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت لبنان، 1426 هـ/2005م، ص:7.

5- الأسلوبية والأسلوب: عبد السلام المسدي، دار الكتب الجديدة، ط5، لبنان، 2006م، ص:79-80.

6- الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، عبد الحميد أحمد يوسف هنداي، بيروت، المكتبة العصرية، 2002م، ص: 141

7- الانزياح في التراث النقدي والبلاغي: 283.

زهّد الجبران في عالمهم، والأصحاب في الفائدة من صاحبهم، وعلى هذه السبيل يستطرفون القادم عليهم، ويرحلون إلى النازح عنهم»⁽⁸⁾ لذا كان الغرض الأهم في الانزياح لفت الأنظار إلى الأسرار التي يحدثها خرق التعبير المألوف.

ثانياً: الانزياح الإيقاعي:

الدراسة الصوتية تعد المحور الأول للدخول إلى النص الأدبي وبداية الولوج إلى عالمه وفهمه وإحساس بوعي لما فيه من قيم جمالية، فالصوت هو الوحدة الأساسية للغة التي يتشكل منها النص الأدبي، لأنّ الألفاظ أصوات ذات جرس تتخذها كوسيلة للتعبير عن الدلالات أو الخواطر التي تجول بأذهاننا.⁽⁹⁾

إنّ منابع الإيقاع الظاهرة في الكلام الأدبي معروفة تماماً، فهناك أولاً: الإيقاع النابع من تآلف أصوات الحروف في اللفظة الواحدة، والحروف أصوات متفاوتة الجرس، يقرع بعضها بعضاً حين تجتمع في اللفظ، وينتج عن تناغم قرعها نغم جميل⁽¹⁰⁾ ثانياً: الموسيقى النابعة من تآلف مجموعات الموسيقى اللفظية حين ينتظمها التركيب في الفقرات والجمل، فالألفاظ المفردة تفرع الألفاظ المفردة المجاورة لها سابقاً ولاحقاً، وينجم عن تناسق تقارعها سلاسل موسيقية جميلة. ويستند الإيقاع في سورة الفاتحة على مرتكزين: أولاً: شيوخ حروف المد في السورة، واعتمادها على حرفي الميم والنون في فواصلها، ثانياً: الإيقاع الموسيقي الذي ينشأ من وجود بعض المحسنات البديعية في التركيب.

أ- إيقاع حروف المد والفواصل:

اشتملت الفاتحة على اثنين وعشرين حرف مد، وقد منحت أصوات المد جواً يتناسب مع الدعاء والتضرع والإخبات، وناسبت الدعاء والتشكي والتأوه وبث الحزن للإنسان الحزين، وتؤدي حروف المد غرض المبالغة في التعظيم كما في أسمائه سبحانه الواردة في السورة ﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ أو الضمير العائد إليه ﴿يَاكَ﴾.

كما اشتملت الفاتحة على سبع آيات منها البسمة وفقاً لعلماء العدد الكوفيين، انتهت منها ثلاث آيات بحرف الميم، وأربع آيات بحرف النون، ووقعت الميم والنون في فواصل الفاتحة، والفواصل كما يقول الباقلاني «حروف متساوية في المقاطع، يقع بها إلهام المعاني وفيها بلاغة، والأسجاع عيب؛ لأنّ السجع يتبعه المعنى، والفواصل تابعة للمعاني»⁽¹¹⁾

وعند التأمل نجد أنّ الميم صوت مستقل شفوي أنفي مجهور، متوسط بين الرخاوة والشدّة، يشبه الحركات في الوضوح السمعي، «يحصل بانطباق الشفتين على بعضهما بعضاً في ضمة متأنية وانفتاحهما عند خروج النفس. ولذلك فإنّ صوته يوحى بذات الأحاسيس للمسبية التي تعانيتها الشفتان لدى انطباقهما على بعضهما بعضاً، من اللبونة والمرونة والتماسك مع شيء من الحرارة... كما أنّ ضم الشفة على الشفة بشيء من الشدة والتأني قبيل خروج صوت الميم يمثّل ... الجمع والضم. أما انفراج الشفتين أثناء خروج صوت الميم فهو يمثّل... التوسع والامتداد»⁽¹²⁾ وهذا يناسب طلب القرب من الله ومعينته، واللجوء إلى كنفه من جانب، والتوسع في طلب الهداية منه من جانب آخر، قال ابن القيم: «الميم حرف شفوي يجمع الناطق به شفثيه، فوضعتة العرب علماً على الجمع»⁽¹³⁾ ولذلك نجد حرف الميم في كثير من ضمائر التنثية والجمع مثل: أنتما، هما، إياكما، إياهما، أنتم،

8- البيان والتبيين: الجاحظ: 62.

9- مناهج تجديد في النحو البلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي: ط1، دار المعرفة، 1961م، ص: 267.

10- الفن والأدب بحث في الجماليات والأنواع الأدبية، ميشال عاصي، بيروت دار الأندلس (د.ت)، ص: 122.

11- إجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: سيد أحمد صقر القاهرة، دار المعارف 1954م، ص: 270

(12) خصائص الحروف العربية ومعانيها، حسن عباس، دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998، ص: 72

(13) التفسير القيم: 1/ 162.

هم، إياكم⁽¹⁴⁾، كما أن إحياء الحرف بالمرونة منسجم مع معاني الكلمات التي ختمت بها الفواصل مثل الرحيم، المستقيم، فالرحمة بين الكائنات تستلزم المرونة والليونة، جل ربي عن مشابهة المخلوقين، كما أن استقامة الطريق تريح السالك فيه من التخبط في الوعناء والتعسف في السير.

أما النون فحرف مستقل مرقق، وصوته أسناني لثوي أنفي مهجور، يشبه الحركات في أهم خواصها، وهي شدة الوضوح السمعي، متوسط بين الشدة والرخاوة⁽¹⁵⁾. وقد وُصف حرف النون بأنه «صوت ينبعث من الصميم للتعبير عبر الفطرة عن الألم العميق (أن أنينا) ... وإذا لُفِظَ مخففاً أوحى بالأناقة والرقّة والاستكانة»⁽¹⁶⁾ ولذا جاءت النون في فواصل السورة في كلمات: (العالمين، الدين، نستعين، الضالين)؛ فرب العالمين تستكين كل العوالم لربوبيته، وتستدل لعطائه، ويوم الدين، تخشع الأصوات فيه للرحمن فلا تسمع إلا همسا، والاستكانة في (نَسْتَعِين) أوضح لتكرار النون، وتوحي النون في (الضَّالِّين) بألم يعتصر الفؤاد ورهبة شديدة خشية الوقوع في حبال الضلالة، وكلا الحرفين الميم والنون يتلاءمان تمامًا مع معاني الرحمة والاستعانة وطلب الهداية. «ومن النتائج التي حققها المحدثون أن اللام والميم والنون أكثر الأصوات الساكنة وضوحًا، وأقربها إلى طبيعة أصوات اللين، ولذا يميل بعضهم إلى تسميتها (أشبه أصوات اللين)، ففيها من صفات الأولى أن مجرى النفس معها تعترضه حوائل، وفيها أيضا من صفات أصوات اللين أنها لا يكاد يسمع لها أي نوع من الحفيف»⁽¹⁷⁾ وعلى هذا فليس في السورة فواصل حادة صاخبة، بل نحس في إيقاع فواصل السورة بنسائم الرحمة الندية، وسريانها اللطيف في كلمات السورة وعباراتها على العموم.

ب. إيقاع التكرار

التكرار لغة: الكرّ: الرجوع . والكرُّ مصدر كرّ عليه، يكرّ كراً وكروراً وتكراراً، وكرر الشيء: أعاده مرة أخرى. وكرّرت عليه الحديث: إذا رددته عليه. والكر: الرجوع على الشيء، ومنه التكرار⁽¹⁸⁾. والتكرار «هو تناوب الألفاظ وإعادتها في سياق التعبير بحيث تشكّل نغماً موسيقياً يتصدّه الناظم في شعره أو نثره لإفادة تقوية النغم في الكلام، وإفادة تقويم المعاني الصورية أو تقوية المعاني التفصيلية»⁽¹⁹⁾

وقد جمع النظم الكريم بين (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) في البسمة والفتحة، في الجمع بينهما تجانس لفظي بديع، لأنهما مشتقان من الرحمة، والتجانس بين الكلمات مظهر من مظاهر الائتلاف بين المعاني والألفاظ التي تميل إليه النفس، وتتأثر به أيما تأثر. وقد قالوا إن «عمود البلاغة وضع كل نوع من الألفاظ التي تشتمل عليها فصول الكلام موضعه الأخص الأشكل به، الذي إذا أبدل مكانه غيره جاء منه: إما تبدل المعنى الذي يكون منه فساد الكلام، وإما ذهاب الرونق الذي يكون معه سقوط البلاغة، ذلك أن في الكلام ألفاظا متقاربة في المعاني، يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب»⁽²⁰⁾، وصف الله تعالى نفسه بالرحمن الرحيم مع أن هذا الوصف قد جاء في البسمة، وذلك لعدة دلائل منها: أنه جاء بوصف (الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) بعد وصف الربوبية (رَبِّ الْعَالَمِينَ) والله أعلم بمراده لأن تربية الله لخلقه ليست لحاجته إليهم؛ ولا لجلب مصلحة ولا لدرء مفسدة؛ لكن لعموم رحمته وشمول إحسانه جل وعلا. وأن بعضهم قد يفهم من (الرب) الجبروت والقهر، فأراد الله تعالى أن يذكرهم برحمته

(14) استخدامات الحروف العربية (معجميا، صوتيا، صرفيا، نحويا، كتابيا)، سليمان فياض، دار المريخ، السعودية، 1418 هـ/1998م، ص 107

(15) خصائص الحروف العربية ومعانيها ص 110

(16) خصائص الحروف العربية ومعانيها ص 160

(17) الأصوات اللغوية: إبراهيم أنيس: 28، 29، ط نهضة مصر الأولى وانظر: علم الأصوات: كمال بشر: 150، ط دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.

(18) لسان العرب: كرر.

(19) حرص الألفاظ في البحث البلاغي والنقدي، ماهر مهدي هلال، بغداد، دار الرشيد للنشر، 1980م، 239.

(20) ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، الرماني والخطابي والجرجاني تح/ محمد خلف الله، محمد زغلول سلام ط، دار المعارف مصر 1976م، ص 29.

وإحسانه ليجمعوا بين اعتقاد الجلال والجمال، فذكر الرحمن، وهو المفيض للنعم بسعة وتجدد لا منتهى لهما، والرحيم الثابت له وصف الرحمة لا يزايله أبدًا. والتنبيه على أن تنزيل السورة جاء رحمة بعباده، ولا ينافي أن يكون من موضوعها ما هو مناسب لحكمة تنزيلها، وهو بيان رحمة الله بعباده مع بيان ربوبيته للعالمين، وأنه تعالى الملك الذي يملك وحده جزاء العاملين على أعمالهم.

أما في الجمع بين الاسمين الكريمين: الرحمن الرحيم فقد «قيل إن وصف (فعلان) يدل على وصف فِعْلِيٍّ، فيه معنى المبالغة كفعَّال، وهو في استعمال اللغة للصفات العارضة، كعطشان وغضبان، وأما صيغة (فعليل) فإنها تدل في الاستعمال على المعاني الثابتة، والسجاياء في الناس، كعليم وحكيم وجميل، فلفظ (الرَّحْمَنُ) يدل على من تصدر عنه آثار الرحمة بالفعل، وهي إفاضة النعم والإحسان، ولفظ الرحمن يدل على منشأ الرحمة والإحسان، وعلى أنها من الصفات الثابتة الواجبة، وبهذا المعنى لا يستغني بأحد الوصفين عن الآخر، ولا يكون الثاني مؤكدًا للأول؛ فإذا سمع العربي وصف الله تعالى بالرحمن، وفهم أنه المفيض للنعم فعلاً؛ لا يعتقد أن الرحمة من الصفات الواجبة له دائماً؛ لأن الفعل قد ينقطع إذا لم يكن عن صفة لازمة ثابتة، وإن كان كثيراً، فعندما يسمع الرحمن يكمل اعتقاده على الوجه الذي يليق به تعالى»⁽²¹⁾ هذا بالإضافة إلى البعد النغمي الملحوظ من تكرار اسمين مختلفي الصيغة من مادة واحدة، والجانب الصوتي هو الركيزة التي يعتمد عليها فن الجناس، وما الجانب الصوتي إلا الإيقاع، أو النغم، أو التردد الموسيقي، فالكلمتان المتجانستان تجانساً تاماً، هما في الواقع إيقاعان موسيقيان تردداً في مساحة البيت الشعري، أو الآية القرآنية أو الجملة النثرية، وكذا الكلمتان المتجانستان تجانساً ناقصاً، فالنقص في الجناس الناقص يلبي حاجة النفس إلى الإيقاع المتباين، كما يلبي الجناس التام حاجتها إلى الإيقاع الواحد المتكرر. وطالما أن الإيقاع هو ركيزة فن الجناس، والإيقاع عبارة عن «تكرار ضربة أو مجموعة من الضربات بشكل منتظم على نحو تتوقعها معه الأذن كلما أن أوانها»⁽²²⁾. فمن الطَّبَّعي أن يكون ترداد هذا الإيقاع متصلًا حيناً، أو متتاليًا منفصلاً حيناً آخر، ومن الطَّبَّعي أيضاً أن يكون الفصل لوجود فاصل أو فاصلين أو عدة فواصل. أي: فراغ أو فراغين أو عدة فراغات من الألفاظ التي لا تُكُونُ إيقاعاً موسيقياً. ويرجع ذلك إلى المعنى الذي يريد أن يوصله إلى المخاطب، والفنان بفنه وخبرته، يحرك هذا الفاصل (الفراغ) فيجعله قصيراً أو طويلاً، أو يكرر النغمة ذاتها بلا فاصل حسبما يريد للمعنى من تأثير في أذن المخاطب ونفسه وعقله. وبالإضافة إلى القيمة الموسيقية للجناس التي تضاف إلى الأنواع الموسيقية، فإن للجناس أهمية إعلامية أخرى تقوم على التوكيد والإيحاء معاً؛ لأن الجناس يعتمد على التماثل السطحي⁽²³⁾، أي: تماثل المتجانسين في اللفظ البادئ من صفحة النص، وكأنه بمثابة توكيد لفظي «وهذا المستوى يتصل بحاستين: حاسة السمع، التي تستطيع تتبع إيقاع الأحرف عند تجاورها لتُكُونُ كلمةً أو بعض كلمة، وحاسة البصر التي تستطيع تتبع رسم الحروف وما بينها من توافق أو تخالف»⁽²⁴⁾. أما الإيحاء فإنه يتم في المستوى العميق حيث «يتم تدقيق النظر في حركة الذهن واختيارها لنقط ارتكاز، تتشابه على مستوى الصياغة، وتتغاير على مستوى الدلالة»⁽²⁵⁾.

وترجع أهمية الجناس الإعلامية إلى ما يحدثه من مفاجأة وخداع للأفكار واختلاب للأذهان، إذ يتوهم السامع أن اللفظ مررد والمعنى مكرر، وأنه لن يجني منه سوى التطويل والسامة، وعندما يأتي اللفظ الثاني بمعنى يغير ما سبقه تأخذه الدهشة لتلك

(21) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): محمد رشيد بن علي رضا: 39، 40. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990 م
(22) التعبير الموسيقي: د/ فؤاد زكريا: 21، ط2، مكتبة مصر 1980 م. البديع في شعر شوقي: د/ منير سلطان: 158، ط 2 منشأة المعارف، الإسكندرية

1992 م

(23) البلاغة العربية قراءة أخرى: 272.

(24) السابق والصفحة

(25) السابق والصفحة

المفاجأة التي لم يتوقعها فاللفظ المشترك إذا حمل على معنى ثم جاء والمراد به معنى آخر، كان للنفس تشوق إليه وتطلع، وعندئذ يقع منها أحسن موقع لأن الأديب «يعيد اللفظة على السامع كأنه يخدعه عن الفائدة، وقد أعطاه، ويوهمه كأنه لم يزد وقد أحسن الزيادة ووقَّاه»⁽²⁶⁾.

ولا يخرج الجناس عن نظرية تداعي الألفاظ وتداعي المعاني في علم النفس، فاللفظ يستدعي اللفظ والمعنى يستدعي المعنى، وهناك ألفاظ متفقة كل الاتفاق أو بعضه في الجرس، وهناك ألفاظ متقاربة أو متشابهة في المعنى بحيث تُدَكِّرُ الكلمة بأختها في الجرس وأختها في المعنى⁽²⁷⁾، مما يعني أن صنوف الرحمة في السورة متعددة متكاثرة وإنها وإن كانت صفة لموصوف واحد إلا أن تعلقاتها كثيرة عدد ما أحاط به علم الله.

تكرار (إِيَّاكَ) مع فعل العباد والاستعانة:

وتكرر الضمير المنفصل في قوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) لأن فيه رفع توهم العطف على ضمير المفعول المستتر، فإذا قلت إياك نعبد ونستعين، قد يتوهم أنك يمكن أن تجمع بين الاستعانة به سبحانه وبين الاستعانة بغيره، فيجوز إياك أعبد وأستعينك وأستعين غيرك، أما تكرار ضمير النصب المنفصل في (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) ففيه رفع لهذا الاحتمال واحتياط للمعنى، و«لتزيد لذة الخطاب والحضور، ولأن مقام العيان أعلى وأجلّ من مقام البرهان.. ولأن الحضور أدعى إلى الصدق وبأن لا يكذب.. ولاستقلال كلِّ من المقصدين»⁽²⁸⁾، وفيه زيادة توكيد على توكيد.

وتكررت كلمة الصراط في السورة الكريمة (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ، صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ)، وهذا التكرار تفصيل بعد إجمال، والنفس تتقرب التفصيل إذا جاء المجرى، فإذا جاء التفصيل ورد على نفس متشوقة متشوقة؛ فيتمكن منها تمام التمكن. والآية جاءت شاملة لأصناف الناس في قبول الحق؛ فهم ثلاثة أقسام: قسم أنعم الله عليهم، قسم مغضوب عليهم، وقسم ضالون، وأسباب الخروج عن الصراط المستقيم إما الجهل أو العناد، والمغضوب عليهم هم المعاندون وعلى رأسهم اليهود، والضالون هم كل من أخرج جهله عن الصراط المستقيم وعلى رأسهم النصارى.

وجاء النظم الكريم بأسلوب البذل أو عطف البيان دون أن يقال اهدنا صراط الذين أنعمت عليهم المستقيم لفائدتين: الأولى: أن المقصود من الطلب ابتداء هو كون المهدي إليه وسيلة للنجاة واضحة سمحة سهلة، وأما كونها سبيل الذين أنعم الله عليهم فأمر زائد لبيان فضله. الفائدة الثانية: ما في أسلوب الإبدال من الإجمال المعقب بالتفصيل ليتمكن معنى الصراط للمطلوب فضل تمكن في نفوس المؤمنين الذين لفتوا هذا الدعاء فيكون له من الفائدة مثل ما للتوكيد المعنوي، وأيضاً لما في هذا الأسلوب من تقرير حقيقة هذا الصراط، وتحقيق مفهومه في نفوسهم فيحصل مفهومه مرتين... ثم إن في اختيار وصف الصراط المستقيم بأنه صراط الذين أنعمت عليهم دون بقية أوصافه تمهيداً لبساط الإجابة، فإن الكريم إذا قلت له أعطني كما أعطيت فلاناً كان ذلك أنشط لكرمه... مع ما في ذلك من التعريض بطلب أن يكونوا لاحقين في مرتبة الهدى بأولئك المنعم عليهم، وتهماً بالاقتداء بهم في الأخذ بالأسباب التي ارتقوا بها إلى تلك الدرجات، قال تعالى: (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) [الممتحنة: 6]، وتوطئة لما

(26) أسرار البلاغة: 8، والنص بلفظه في دلائل الإعجاز أيضاً: 524/ وراجع: علم البديع دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة وسائل البديع د/ بسيوني عبد الفتاح فيود: 248 مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ط/ 1429 هـ/ 2008م.

(27) علم البديع: د/ فيود: 248.

(28) إشارات الإعجاز: بديع الزمان: 24.

سيأتي بعد من التبرئ من أحوال المغضوب عليهم والضالين فتضمن ذلك تفاعلاً وتعوذاً»⁽²⁹⁾ وفي إعادة اللفظ ما يشعر بأن مدلوله بمحل العناية والاهتمام وأنه حبيب إلى النفس، وفيه تنبيه بأن الصراط المستقيم هو صراط المؤمنين، فدل عليه بأبلغ وجه كما تقول هل أدلك على فلان الأعز الأكرم، وفيه تأنيص لأهل الإيمان بأنهم ليسوا متفردين على الصراط المستقيم، فقد سلكه من كان قبلهم من المؤمنين ويسلكه من يأتي من المؤمنين بعدهم، وكل هذا لا يتحقق بغير هذا الأسلوب.

ثالثاً: الانزياح في التراكيب والأساليب:

التعريف والتكبير:

ما يفيد الاسم في حال التعريف لا يفيد في حال التكبير، تبعاً للمتكلم والمخاطب والموضوع وكان هذا الأسلوب يشبه في بعض وجوهه المطلق والمقيد في أصول فقهاء الإسلام.

وتطالعنا أول آية من السورة الكريمة بلفظ: الحمد المعرف بأل، دون التكبير ودون صيغة أخرى من صيغ الفعل؛ وذلك لأنه لو قال القائل: أحمد الله؛ أفاد ذلك أنه قادر على حمده، أما لو قال: الحمد لله، فقد أفاد أنه محمود قبل حمد الحامدين، وسواء أحمدا أم لم يحمدا، فهو محمود من الأزل إلى الأبد. والحمد لله معناه أن الحمد والثناء حق لله وملك له؛ فهو المستحق للحمد بسبب كثرة نعمه وأنواع آلائه على العباد. ولو قال: أحمد الله؛ لم يدل ذلك كونه مستحقاً للحمد لذاته. وقولنا أحمد الله أو نحمد الله يفيد أن الحمد مختص بفاعل معين، هو المتكلم أو المتكلمون؛ لكن صيغة الحمد لله لا تختص بفاعل معين ولا زمن معين، وقولنا: أحمد أو نحمد يعني أن الحمد محدود بعمر الإنسان وحمد الله غير محدود وغير منقطع، وإذا قال أحمد الله وقلبه غافل فقد كذب على الله، فالحمد عمل قلبي بالمقام الأول، وإن قال الحمد لله فإنه يكون صادقاً وإن كان غافلاً، لأن الحمد حق لله وملكه⁽³⁰⁾. وجملة { الْحَمْدُ لِلَّهِ } مفيدة لقصر الحمد عليه - سبحانه - نحو قولهم: الكرم في العرب . كما أن أل في الحمد " للاستغراق . أي: أن جميع أجناس الحمد ثابتة لله رب العالمين فقد أفاد التعريف هنا ما لا يفيد التكبير من الاستغراق والقصر وأفاد ما لا يفيد الفعل من أزلية الحمد وأبديته.

وفي قوله تعالى ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ قال الصراط المستقيم بالتعريف «لأنه لو قال اهدنا صراطاً مستقيماً لكان الداعي يطلب الهداية إلى صراط ما مستقيم، وليس ذلك مراداً، بل المراد الهداية إلى الصراط المستقيم الذي يطلبه الله لأهل طاعته وجعله طريقاً إلى رضوانه وجنته، وهو دينه الذي لا دين له سواه»⁽³¹⁾ وإنما قال سبحانه في مواضع أخرى: صراطاً كما قال لنبيه ﴿وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ [الفتح:2] وقال: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [الشورى:52] لأنها ليست في مقام الدعاء والطلب وإنما في مقام الإخبار، ويأت الصراط المستقيم معرّفاً بلام العهد المشيرة إلى معروف في ذهن المخاطب قائم في خلقه ولا تقدمه في اللفظ معهود تكون اللام راجعة إليه، وإنما تأتي اللام في أحد هذين الموضعين أن يكون لها معهود ذهني أو معهود ذكري لفظي، فإنه لما تقرر عند المخاطبين أن الله صراطاً مستقيماً هدى إليه أنبياءه ورسله وكان المخاطب عالماً به دخلت عليه اللام فقال: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁽³²⁾.

(29) التحرير والتنوير: 1/ 193.

(30) مفاتيح الغيب: 1/ 132.

(31) بدائع التفسير، الجامع لما فسره الإمام بن قيم الجوزية، يسري السيد احمد، صالح أحمد الشامي: 1/ 67، ط1، دار بن الجوزي 1427 هـ.

(32) السابق: 1/ 67، 68.

الحذف:

حذف متعلق الجار والمجرور في بسم الله وتقديره: بسم الله أقرأ، «وتقديم المعمول هنا أوقع كما في ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا﴾ وقوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ لأنه أهم وأدل على الاختصاص، وأدخل في التعظيم، وأوفق للوجود؛ لأن اسمه تعالى مقدم على القراءة»⁽³³⁾

وقد ذكر ابن القيم فوائد لحذف العامل في بسم الله يمكن إيجازها فيما يأتي:

أنه مقام لا ينبغي أن يتقدم فيه سوى ذكر الله، فلو ذكرت الفعل، وهو لا يستغني عن فاعله كان ذلك مناقضاً للمقصود فكان في حذفه مشاكلة للفظ للمعنى، ويقدر الفعل متأخراً، لأن المتعلق هو الأهم. وإذا حذف الفعل صح الابتداء بالتسمية في كل عمل وقول وحركة، وليس فعل أولى بها من فعل، فكان الحذف أعم من الذكر، لأن أي فعل يذكر يكون المحذوف أعم منه. والمتكلم بهذه الكلمة يدعي الاستغناء بالمشاهدة على النطق بالفعل، والحوالة على شاهد الحال أبلغ من الحوالة على شاهد النطق⁽³⁴⁾ وبعض عبيد الملك إذا أرادوا شراء شيء من الخيل والبغال وغيره؛ فإنهم يضعون سمة الملك عليها لنلا يطمع فيها الأعداء، فكأنه -تعالى- يقول: إن لطاعتك عدواً، وهو الشيطان، فإذا شرعت في أي عمل فاجعل عليه سمتي، وقل: بسم الله الرحمن الرحيم؛ حتى لا يطمع العدو فيه⁽³⁵⁾. ولعل هذا مما يستدل به من قال إن اسم أصلها من الوسم.

وقد ذكر الفعل في قوله ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ وقد أجاب عن ذلك سيبويه حين قال: «فإن قلت فقد قال ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ فقدم الفعل. قلت: هناك تقديم الفعل أوقع؛ لأنها أول سورة نزلت فكان الأمر بالقراءة أهم»⁽³⁶⁾ ويمكن القول بأن النظم الكريم قد أسقط الفعل والفاعل، تخفيفاً، والمراد تنبيه الخلق من أول الأمر إلى التسهيل والتخفيف والمسامحة، وكأن الله جعل في أول كلمة في كتابة دليلاً على الصفا والإحسان⁽³⁷⁾. وهذا من ملح الحذف

وقال تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ ولم يقل بالله «لأن التبرك والاستعانة بذكر اسمه، أو للفرق بين اليمين والتيمين»⁽³⁸⁾، «واسم الله هو الذي تمكن مقارنته للأفعال لا ذاته تعالى ... فاستعمال لفظ الاسم في هذا بمنزلة استعمال سمات الإبل عند القبائل، وبمنزلة استعمال القبائل شعار تعارفها واستعمال الجيوش شعارهم المصطلح عليه. والخلاصة أن كل مقام يقصد فيه التيمن والانتساب إلى الرب الواحد الواجب الوجود، يعدى فيه الفعل إلى لفظ الجلالة كقوله: ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾»⁽³⁹⁾، والباء لمعنى الملابس أعرب وأحسن من جعلها للآلة، لما فيه من زيادة التبرك بملابسة جميع أجزاء الفعل لاسمه تعالى⁽⁴⁰⁾. القائل: باسم الله يعلن أنه وكيل عن الله في التصرف، فهو يتصرف باسمه ثم هو مدعوم منه ومؤيد به ... وحتى استعار معنى المندوبية، والدعم بعض الحكام فيقولون في بداية خطابهم باسم الشعب فكأنهم وكلاء عن شعوبهم معبرون عن إرادتها ومؤيدون بها.

حذف حرف الجر:

(33) تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، تقديم، محمود عبد القادر الأرنؤوط: 11 / 1، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 2001م.

(34) بدائع الفوائد: 28 / 1.

(35) مفاتيح الغيب: 27 / 1.

(36) الكتاب، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، طبعة الهيئة العامة للكتاب سنة 1988م. 420 / 1، 421

(37) مفاتيح الغيب: 27 / 1.

(38) تفسير البيضاوي: 12

(39) التحرير والتنوير: 147 / 1.

(40) الكشاف: 40 / 1.

حروف الجر تعمل على الربط والإيصال بين المعاني والإبانة عن الدلالات، يقول سيبويه: «أما الباء وما أشبهها فليست بظروف ولا أسماء، ولكنها يضاف الاسم بها إلى ما قبله أو بعده... وإذا قلت مررت بزيد، فإنما أضفت المرور إلى زيد بالباء، وكذلك هذا لعبد الله. وإذا قلت: أنت كعبد الله، فقد أضفت إلى عبد الله الشبه بالكاف»⁽⁴¹⁾.

والعرب قد يحذفون الحرف تخفيفاً في الاستعمال عندما يقوى الفعل الذي لا يصل إلى مفعوله إلا بحرف الجر «وزعم الخليل أن قولهم: لا إله أبوك، ولقيته أمس، إنما هو على الله أبوك، ولقيته بالأمس؛ ولكنهم حذفوا الجار والألف واللام تخفيفاً على اللسان. وليس كل جار يضم؛ لأن المجرور داخل في الجار، فصار عندهم بمنزلة حرف واحد، ولكنهم قد يضمرونه ويحذفونه فيما كثر من كلامهم؛ لأنهم إلى تخفيف ما أكثروا استعماله أحوج»⁽⁴²⁾

ومن مواضع الحذف حذف متعلق نستعين فاللغة تقتضي أن الاستعانة تكون على شيء يعجز المرء عن فعله بنفسه كما قال ربنا على لسان المشركين ﴿إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكَ أَفْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾ [الفرقان:4] فحذف متعلق ﴿نَسْتَعِينُ﴾ الذي حقه أن يذكر مجروراً بعلی، وقد أفاد هذا الحذف إلهام عموم الاستعانة المقصورة على الطلب من الله تأدباً معه تعالى، ومن توابع ذلك وأسبابه، وهي المعارف والإرشادات والشرائع وأصول العلوم، فكلها من الإعانة المطلوبة، وكلها من الله تعالى؛ فهو الذي ألهمنا مبادئ العلوم، وكلفنا الشرائع ولقننا النطق، قال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾، فالأول إيماء إلى طريق المعارف وأصلها المحسوسات وأعلاها المبصرات، والثاني إيماء إلى النطق والبيان للتعليم، والثالث إلى الشرائع»⁽⁴³⁾

وأحياناً يأتي الفعل استعان متعدياً بالباء كما قال تعالى على لسان الكليم لقومه ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا﴾، والباء من معانيها الاستعانة والإلصاق: فعندما تقول كتبت بالقلم ویریت بالمُدیة، ونحو ذلك أي: استعنت بهذه الأدوات على هذه الأفعال، وهذا معناه أنك تمتلك القدرة على الفعل إلا أنك تحتاج الأداة، وعلى هذا فقولك: استعنت بفلان معناه كانت لي قدرة وجعلت فلاناً وسيلتي أو أداتي، أما استعنته فمعناه لم تكن لي قدرة على العمل أصلاً، وقول لموسى لبني إسرائيل ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا﴾، إنما أراد أن يقول لهم إن لكم قدرة على الفعل فلا تتكلموا على غيركم، وفي الوقت ذاته لا تركنوا إلى قدرتك واستعينوا بالله، لذا جاء في الحديث (وَاسْتَعْنُ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجِزْ)⁽⁴⁴⁾ ولم يقل ﷻ: واستعن الله؛ لأنه نهى عن العجز بعدها، والعجز لأن العجز يعني الضعف ونقيض الحزم، والنهي عنه معناه أن الله قد أعطى لكل إنسان قدره توهله أن يقوم بما طلب منه، فلا يركن لضعفه ولا يترك حزمه⁽⁴⁵⁾

ومن مواضع حذف حرف الجر في الفاتحة حذف حرف (اللام) أو حرف (إلى) من قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ وتقدير الكلام: اهدنا إلى الصراط المستقيم، أو للصراط المستقيم، إذ إن «هدى أصله أن يتعدى باللام أو بآلى كقوله تعالى ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ (وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) فعمل معامل (اختار) في قوله تعالى في قوله: ﴿وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ﴾⁽⁴⁶⁾. معنى هذا أن الفعل هدى يتعدى إلى المفعول الأول بنفسه، وإلى المفعول الثاني بحرف الجر،

(41) الكتاب: 1/ 420، 421.

(42) الكتاب: 2/ 162، 163.

(43) التحرير والتنوير: 1/ 182.

(44) رواه مسلم: كتاب القدر، باب: في المر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله.

(45) لسان العرب: عجز.

(46) الكشاف: 1/ 57.

وذهب الأخفش أنه يتعدى بنفسه إلى مفعولين في لغة أهل الحجاز: تقول: هديته الطريق⁽⁴⁷⁾ وفي القرآن ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ وعلى أية حال فقد جاء النظم الكريم بلفظ الهداية مجرداً عن حروف الجر، فلماذا؟

يرى بعض الباحثين أن الهداية إما أن يراد منها: التوفيق والإيصال، وإما أن يراد بها الدلالة والإرشاد، فإذا أسند الفعل إلى اسم الجلالة رأيناه في أكثر الآيات يتعدى بنفسه، وقد يتعدى بحرف الجر على قلة، وإذا جاء مسنداً لغير الله تعالى، اسم الجلالة فلا بد من أن يتعدى بحرف الجر.... قال سبحانه: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ وقال سبحانه: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَيَهْدِيكَ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ أما ما أسند فيه لغير الله تعالى فيتعدى بحرف الجر، مثل قوله: ﴿وَأَهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ﴾ قال تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ والحقيقة أن الفعل إذا تعدى بنفسه تارة وبالحرف تارة أخرى فلا بد أن يكون له في كل حالة معنى، وإن عدي بحرفين مختلفين فلا بد أن يكون له مع كل حرف معنى، وبناء على ذلك فإن الفعل إذا عدي بإلى تضمن معنى الوصول إلى الغاية فجاء بحرف الغاية في نحو قول الله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾، ومتى عدي باللام تضمن التخصيص بالشيء المطلوب ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ أي مختصاً بالهداية للتي هي أقوم، وإذا تعدى بنفسه تضمن المعنى الجامع لذلك كله، وهو التعريف والبيان والإلهام.

والمسلم إذا قال اهدنا الصراط المستقيم تضمن دعاؤه أنه يطلب من الله أن يعرفه الطريق ويبينه له، ويرشده إليه ويلهمه إياه ويقدره عليه، ويجعله ممن اختصهم بصراطه المستقيم⁽⁴⁸⁾.

في ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ حذف حر الجر الذي يأتي مع فعل الاستعانة، ﴿اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا﴾ والباء يقال لها باء الاستعانة، والحذف هنا يقصد به التجرد من حول العبد وقوته، فقد يكون المرء ضعيفاً لا يستطيع أن يبلغ درجة الإتقان في العمل فيستعين بغيره، أما إن لم يكن له قدرة أصلاً فهو يستعين غيره.

التعبير بالاسم الموصول:

استخدم النظم الكريم التعبير بالاسم الموصول في قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ لإفادة تعظيم المنعم عليهم بنعمة الله، وإفادة التعميم؛ فالمنعم عليهم هم النبيون والصدّيقون والشهداء والصالحون، كما أن جملة الصلة لا بد أن يكون قد سبق من السامع علم بها، فالنعم التي يرفل فيها الخلق معلومة لأهل الإيمان، كيف وهم يتعبدون إلى الله بالنظر في آيات النفس والأفاق، «ومن شأن الموصول أن يكون معهوداً تُصَبَّ العين للسامع - إشارة إلى علو شأنهم وتلاؤلهم في ظلمات البشر، كأنهم معهودون نصب العين لكل سامع، وإن لم يتحرَّ ولم يطلب.. وفي جمعيته رمز إلى إمكان الاقتداء بهم وحقانية مسلكهم بسر التواتر إذ يُدَّ اللهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ»⁽⁴⁹⁾، ولأن الذين اسم مبني يحتاج إلى صلة وعائد، فكأنهم هنا يتضرعون إلى الله تعالى أن يصلهم بجلال النعم التي يعود عليهم خيرها في الدنيا والآخرة، وقد قال ابن عنين الشاعر للملك المعظم عيسى بن أبي بكر الأيوبي، حين مرض ولم يعده وانقطعت عنه صلواته:

انظُرْ إِلَى بَعِيْنِ مَوْلى لَمْ يَزَلْ يُؤَلِي النَّدى وَتَلَّافَ قَبْلَ تَلَّافِي

(47) الكشف: 57 / 1.

(48) انظر: بدائع التفسير ابن القيم: 226 / 1، 227.

(49) إشارات الإعجاز: النورسي: 29،

أَنَا كَأَلَدِي أَحْتَأْجُ مَا يَحْتَأْجُهُ

فَاعْتَمَّ دُعَائِي وَالثَّأَاءُ الْوَأْفِي (50)

فأتاه وأعطاه صرة فيها دنانير، وقال: هذه الصلة، وأنا العائد⁽⁵¹⁾.

وذكر السهيلي أن إضافة الصراط للاسم الموصول تحقق فائدتين: «الأولى: نفي التقليد عن القلب، واستشعار العامل بأن من هدى إلى الصراط المستقيم فقد أنعم الله عليه، ولو ذكرهم بأعيانهم لم يكن فيه هذا المعنى، الثانية: أن الآية عامة في طبقات المسلمين مسيئهم وصالحهم، والمسيء لا يطلب درجة العالي، حتى ينال الذي هو أقرب إليه، ولفظ الذين... يشمل الجميع، وجميع المأمورين بهذا الدعاء يطلبون صراط الذين أنعم الله عليهم، وهم أصناف كما أن السائلين لدرجاتهم أصناف»⁽⁵²⁾ ففي التعبير بالاسم الموصول اعتراف من العبد بأن هداية الجميع محض فضل من الله وأنه يريد أن ينال مراتب من فوقه مرتبة بعد مرتبة

التقديم والتأخير:

تقديم اسم الجلالة على اسم (الرحمن) واسم (الرحيم):

تقدم اسم الله على اسمه الرحمن واسمه الرحيم لأن اسم الجلالة هو العلم المشهور المختص بالذات الإلهية «ولأن من شأن العرب إذا أرادوا الخبر عن مخبر عنه أن يقدموا اسمه ثم يتبعوا صفاته ونعوته... والله جل ذكره أسماء قد حرم على خلقه أن يتسموا بها، خص بها نفسه دونهم، وذلك مثل الله والرحمن والخالق، وأسماء أباح لهم أن يسمي بعضهم بعضها، وذلك كالرحيم والسميع والبصير... وكان من الواجب أن تقدم أسماؤه التي هي له خاصة دون جميع خلقه ليعلم السامع ذلك من توجه إليه الحمْدُ والتمجيدُ ثم يتبع ذلك بأسمائه التي قد تسمى بها غيره»⁽⁵³⁾ ولأن اسم الجلالة: الله «إشارة إلى القهر والقدرة والعلو، ثم ذكر عقيب الرحمن الرحيم، وذلك يدل على أن رحمته أكثر وأكمل من قهره»⁽⁵⁴⁾. أو نقول رحمته سبقت غضبه، فإن المقارنة بأفعل من تفيد نقصان في ناحية وزيادة في أخرى، والكمال لا ينفك عن أسمائه وصفاته، فهو كامل في رحمته كامل في قهره... وإن كان يغضب إلا أنه ليس من أسمائه.

وفي تقديم اسم الرحمن على الرحيم سر بديع لأن القياس يقتضي الترقى من الأدنى إلى الأعلى، لتقدم رحمة الدنيا، ولأنه صار كالعلم من حيث إنه لا يوصف به غيره لأن معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها، وذلك لا يصدق على غيره»⁽⁵⁵⁾ وقد «بدأ الله جل ذكره باسمه الله لأن الألوهية ليست لغيره... لا من جهة التسمي بها ولا من جهة المعنى... ثم ثنى باسمه الرحمن؛ إذ كان قد منع خلقه أيضا التسمي به، وإن كان من خلقه من يستحق تسميته ببعض معانيه، وذلك أنه قد يجوز وصف كثير ممن هو دون الله من خلقه، ببعض صفات الرحمة. وغير جائز أن يستحق بعض الألوهية أحد دونه. فلذلك جاء الرحمن ثانيًا لاسمه الذي هو الله. وأما اسمه الذي هو الرحيم فهو جائز وصف غيره به»⁽⁵⁶⁾ ولأن الرحمن يتناول جلائل النعم وعظائمها وأصولها، أرفهه الرحيم كالنخلة والرديف؛ ليتناول ما دق منها وما لطف، فاسم {الرحمن} يقتضي إيجاب الأشياء وإبرازها، واسمه {الرحيم}

(50) الخبر في ترجمة الملك المعظم في وفيات الأعيان (496 / 3)

(51) الأزهار الفاتحة في شرح الفاتحة: جلال الدين السيوطي، تحقيق د/ عبد الحكيم الأنيس: 35، 36 الطبعة الأولى مكتبة الشروق الدولية.

(52) نتائج الفكر: 137

(53) جامع البيان في تأويل القرآن: ابن جرير: 1 / 133، تحقيق أحمد شاكر.

(54) البيضاوي: 1 / 13.

(55) البيضاوي: 1 / 13.

(56) ابن جرير: 1 / 133

يقتضي تربيئتها وإمدادها.⁽⁵⁷⁾ ولا شك أن الإيجاد متقدم على الإمداد، أو لا يتصور إمداد لمعدوم، فالإمداد متوقف على الإيجاد أولاً.

وهذا وجه تقديم اسم الله على اسمه الرحمن، واسمه الرحمن على اسمه الرحيم «لأن الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الحقير اليسير، حكي أن بعضهم ذهب إلى بعض الأكابر فقال: جئتكم لمهم يسير فقال: اطلب للمهم اليسير رجلاً يسيراً، كأنه تعالى يقول: لو اقتصر على ذكر الرحمن لاحتشمت عني، ولتعذر عليك سؤال الأمور اليسيرة، ولكن كما علمتني رحماناً تطلب مني الأمور العظيمة، فأنا أيضاً رحيم؛ فاطلب مني شراك نعلك وملح قدرك، كما قال تعالى لموسى: يا موسى سلني عن ملح قدرك وعلف شاتك»⁽⁵⁸⁾

والرحمن يدل على الصفة القائمة به سبحانه وتعالى، والرحيم دالة على تعلقها بالمرحوم، كأن الأول الوصف، والثاني الفعل، فالرحمن صفته، والرحيم صفة فعله، ودليل ذلك «وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا» «إِنَّهُ بِهِمْ رَعُوفٌ رَحِيمٌ»، ولذلك كان رحمن، أي: موصوف بالرحمة، ورحيم هو الراحم برحمته، والصفة الدالة على الاتصاف الذاتي أولى بالتقديم في الذكر من الصفة الدالة على كثرة متعلقاتها⁽⁵⁹⁾، وفائدة الجمع بين الصفتين وإن كانتا من باب واحد «الإنباء عن رحمة عاجلة ورحمة آجلة، أو عن رحمة عامة وأخرى خاصة حاصلتين لقارئ القرآن»⁽⁶⁰⁾ ثم الرحمن على وزن فعلان من الصفات العارضة المؤقتة لكنها تعبر عن امتلاء صاحبها بالصفة وصدور أفعاله عنها فالغضبان مملوء غضبا وتصدر كل أفعاله عن غضبه لكنه مؤقت وعارض وكذلك العطشان والفرحان والشبعان والجوعان، أما الرحيم فعلى وزن فعيل وهو المعبر عن تأصل الصفة وثباتها وديمومتها كجميل وعليم وحليم ووسيم، فالرحمن سبحانه الذي تصدر كل أفعاله عن رحمته حتى ابتلاؤه لعباده وتقديره بعض أرزاقهم، لكنها ليست رحمة عارضة فجىء باسم الرحيم ليبين دوامها وثباتها، ولينفي عن الأوهام ما لا يتناسب مع جلال الألوهية وجمال الرحمة.

تقديم الرحمن الرحيم على مالك يوم الدين:

قد يجتري العبد إذا علم سعة رحمة الله تعالى، ولهذا لما وصف نفسه بالربوبية والرحمة «خيف أن تكون تلك الأوصاف... مخففاً عن المكلفين عبء العصيان لما أمروا به ومثيراً لأطماعهم في العفو عن استخفافهم بذلك، وأن يمتلكهم الطمع فيعتدوا على ما علموا من الربوبية والرحمة المؤكدة فلا يخشوا غائلة الإعراض عن التكاليف»⁽⁶¹⁾ فأتبع ذلك بوصفه (مالك يوم الدين) ليجمع بين الترغيب والترهيب.

تقديم العبادة على الاستعانة:

تقدمت العبادة على الاستعانة في قوله: «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» و«تقديم العبادة على الاستعانة... من باب تقديم الغايات على الوسائل، إذا العبادة غاية العباد التي خلقوا لها، والاستعانة وسيلة إليها، ولأن «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» متعلق بألوهيته واسمه (الله) «وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» متعلق بربوبيته واسمه (الرب) فقدم «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» على «وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» كما تقدم اسم الله على الرب في أول السورة، ولأن إياك نعبد قسم الرب، فكان من الشطر الأول الذي هو ثناء على الرب تعالى لكونه أولى به، «وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» قسم العبد فكان

(57) البحر المديد: ابن عجيبة: 29 / 1.

(58) مفاتيح الغيب: 27 / 1.

(59) التحرير والتنوير: 72 / 1.

(60) نتائج الفكر في النحو: أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، تحقيق: الشيخ: علي أحمد عبد الموجود، والشيخ: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1412 هـ/1992م. ص43.

(61) التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1420 هـ/2000م

من الشطر الذي له وهو اهدنا الصراط المستقيم إلى آخر السورة، ولأن العبادة تتضمن الاستعانة من غير عكس... والاستعانة جزء من العبادة من غير عكس... والاستعانة طلب منه، والعبادة طلب له، والعبادة لا تكون إلا من مخلص، والاستعانة تكون من مخلص وغير مخلص.. ولأن العبادة حقه الذي أوجبه عليك والاستعانة طلب العون، وهو صدقته التي تصدق بها عليك، وأداء حقه أهم من التعرض لصدقته»⁽⁶²⁾ وإذا كانت العبادة من كسب العبد بتوفيق الله؛ فقد أرفها ربنا بالاستعانة؛ لئلا يغتر العبد فيتوهم أنه مستغن بكسبه عن عناية ربه. وقدمت العبادة لأنها أنسب للجزاء ويوم الدين الذي سبقها، والاستعانة أنسب لطلب الهداية الذي ورد بعدها.

تقديم المعبود المستعان في (إياك نعبد وإياك نستعين):

في تقديم ضمير المفعول في قوله تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الأدب مع الله بتقديم الضمير العائد على اسمه على فعل العباد من ناحية، وفيه حصر وقصر من ناحية أخرى، فهو في قوة لا نعبد إلا إياك ولا نستعين إلا بك. وفيه تعريض بمن يعبد غير الله ويستعين بغيره تعالى»⁽⁶³⁾ والقرآن راعى الشكل حين أخرج الفعل (نستعين) وراعى المضمون حين قدم المفعول (إياك) وهذا يعني أن التقديم والتأخير لم يخل بالمعنى، بل أفاد قيمة إيمانية عالية تحاط لتجرد العبادة والاستعانة بالله وحده، إلى جانب ما وفره من قيمة موسيقية.

تقديم المغضوب عليهم على الضالين:

إن اليهود هم المغضوب عليهم الذين عرفوا الحق وأنكروه، أو هم ممن غضب الله عليهم وقد كانوا متقدمين في الزمان على النصارى الضالين، وكان اليهود مجاورين للنبي في المدينة، والنصارى كانوا نائين عنه، ولأن اليهود أغلظ كفرا من النصارى، ولهذا كان الغضب أخص بهم، وليس عقوبة من جهل كعقوبة من عاند؛ فالمغضوب عليهم أكثر مذمة وأشد إثمًا؛ لأنهم عصوا الله عن تعمد، لذا كانوا أولى بالتقديم؛ للتبنيه على أول الأمر على الحذر من صفاتهم، ولأن ذكر المنعم عليهم قد تقدم والغضب ضد الإنعام، والسورة هي السبع المثاني الذي يذكر فيها الشيء ومقابله؛ وذكر المغضوب عليهم بعد المنعم عليهم فيه من الازدواج والمقابلة ما ليس في تقديم الضالين، فقولك: الناس منعم عليه ومغضوب عليه؛ فكن من المنعم عليهم أحسن من قولك: منعم عليه وضال⁽⁶⁴⁾، وفي عطف الضالين على المغضوب عليهم سر بلاغي قائم على بلاغة الترقى لأن العطف هنا ارتقاء في التعوذ من شر سوء العقاب لأن التعوذ من الضلال الذي جلب لأصحابه غَضَبَ اللَّهِ لا يغني عن التعوذ من الضلال الذي لم يبلغ بأصحابه تلك الدرجات وذلك وجه تقديم (المغضوب عليهم) على (ولا الضالين)، لأن الدعاء كان بسؤال النبي، فالتدرج فيه يحصل بنفي الأضعف بعد نفي الأقوى، مع رعاية الفواصل»⁽⁶⁵⁾ وذلك دليل يدل على أن الفاصلة في القرآن تابع للمعنى، وأن المعنى لا يتبع الفاصلة، والقرآن يقدم للفاصلة تمهيدا تأتي به متمكنة في مكانها، مستقرة في قرارها، مطمئنة في موضعها غير نائرة ولا قلقة يتعلق معناها بمعنى الكلام تعلقًا تامًا بحيث لو خرجت اختل المعنى واضطرب الفهم.

الالتفات من الغيبة إلى الخطاب:

(62) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت 1393 هـ/1973م، ص: 76 /1

(63) التحرير والتنوير: 185 /1.

(64) بدائع الفوائد: 269 /2.

(65) التحرير والتنوير: 196، 197.

للالفتات سر عام وهو تطرية نشاط السامع وتحريك الذهن للإصغاء والانتباه، والاستجابة إلى ميلان نفس المخاطب أيضاً ذلك أنه: إذا ذكر محاسن شخص أو مساويه شيئاً فشيئاً يتزايد بحكم الإيقاظ والتهيج ميلاناً استحسان أو ميل نفرة. ويتقوى ذلك الميل شيئاً فشيئاً إلى أن يجبر صاحبه على المشافهة مع ذلك الشخص، وبالنظر إلى المقام يقتضي ميولات السامعين لأوصافه أن يحضر المتكلم ذلك الشخص ويجره إلى حضورهم فيتوجه إليه بالخطاب..

وفيه نكتة خصوصية هنا: وهي تخفيف أعباء التكليف بلذة الخطاب.. وفيه أيضاً إشارة إلى أن لا واسطة في العبادة بين العبد وخالقه»⁽⁶⁶⁾ وهذه طريقة العرب في مخاطباتهم «أفتراهم يحسنون قرى الأشباح، فيخالفون فيه بين لون ولون وطعم وطعم ولا يحسنون قرى الأرواح فلا يخالفون فيه بين أسلوب وأسلوب»⁽⁶⁷⁾ و«الحامد لما حمد الله تعالى ووصفه بعظيم الصفات بلغت به الفكرة منتهاها فتخيل نفسه في حضرة الربوبية فخطب ربه بالإقبال»⁽⁶⁸⁾. وهذا ارتفاع بالمرء إلى رتبة الإحسان (أن تعبد الله كأنك تراه)، ومما يزيد الالتفات وقعا في الآية أنه تخلص من الثناء إلى الدعاء، ولا شك أن الدعاء يقتضي الخطاب فكان قوله ﴿يَاكَ نَعْبُدُ﴾ تخلصاً يجيء بعده ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ﴾ ونظيره في ذلك قول النابغة في رثاء النعمان الغساني:

أبى غفلتي أني إذا ما ذكرته تحرك داء في فؤادي داخل
وأن تلادى إن نظرت وشكيتي ومهري وما ضمت إلي الأنامل
حباؤك والعيس العناق كأنها هجان المهى تزجي عليها الرحائل⁽⁶⁹⁾

والكلام من أول الفاتحة إلى مالك يوم الدين كله ثناء على الله تعالى، والثناء يكون في الحضور والغيبة، والثناء في الغيبة أصدق وأولى، أما ﴿يَاكَ نَعْبُدُ وَيَاكَ نَسْتَعِينُ﴾ فهو دعاء والدعاء في الحضور أولى وأجدى؛ إذن الثناء في الغيبة أولى والدعاء في الحضور أولى، والعبادة تؤدي في الحاضر وهي أولى»⁽⁷⁰⁾.

وجاءت السورة الكريمة بأسلوب الغيبة ثم التفت النظم من الغيبة للخطاب و«إنما عدل فيه من الغيبة إلى الخطاب؛ لأن الحمد دون العبادة ألا تراك تحمد نظيرك ولا تعبد، فلما كانت الحال كذلك استعمل لفظ الحمد لتوسطه مع الغيبة في الخبر فقال ﴿الحمْدُ لله﴾ ولم يقل (الحمد لك) ولما صار إلى العبادة التي هي أقصى الطاعات قال ﴿يَاكَ نَعْبُدُ﴾ فخاطب بالعبادة إصراراً بها وتقرباً منه عزَّ اسمه بالانتهاى إلى محدود منها»⁽⁷¹⁾ وبهذا يؤدي أسلوب الالتفات غرضاً تصويرياً ومعنوياً لا يتم بدونه.

إسناد الفعل (أنعمت) إلى ضمير الجلالة، والعدول عن ذكر فاعل الغضب:

في إسناد الفعل إلى ضمير الجلالة، فيه تنويه بشأنهم خلافاً لغيرهم من المغضوب عليهم والضالين، والسر في استعمال لفظ المغضوب عليهم أنه ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ فأصرح الخطاب لما ذكر النعمة ثم قال ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾

(66) إشارات الإعجاز: بديع الزمان سعيد النورسي: 166.

(67) مفتاح العلوم: أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي: 290، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تحقيق عبد الحميد هنداوي، 1420 هـ/2000م.

(68) التحرير والتنوير: 1/176، 177.

(69) ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أو الفضل إبراهيم، ط2، دار المعارف، مصر، 1985، ص: 119.

(70) لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، د. فاضل صالح السامرائي، ط3، دار عمار بيروت. 1423 هـ/2003م، ص: 48.

(71) المثل الثائر في ادب الكاتب والشاعر: ابن الأثير: تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد: 5/2.

عطفاً على الأول، لأن الأول موضع التقرب من الله بذكر نعمه فلما صار إلى ذكر الغضب جاء باللفظ منحرفاً عن ذكر الغاضب فأسند النعمة إليه لفظاً، وزوى عنه لفظ الغضب تحنناً ولطفاً»⁽⁷²⁾ «وأضاف النعمة إليه وحذف فاعل الغضب لوجوه

منها أن النعمة هي الخير والفضل، والغضب من باب الانتقام والعدل والرحمة تغلب الغضب فأضاف إلى نفسه أكمل الأمرين وأسبقهما وأقوامهما وهذه طريقة القرآن في إسناد الخيرات والنعم إليه وحذف الفاعل في مقابلتهما كقول مؤمني الجن ﴿وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا﴾ ومنه قول الخضر في شأن الجدار واليتيمين ﴿فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا﴾ وقال في حرق السفينة ﴿فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا﴾ ثم قال بعد ذلك ﴿وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي﴾ وتأمل قوله تعالى ﴿أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ وقوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ﴾ وقوله ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ ثم قال ﴿أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾. في قراءة وأحل لكم بفتح الهزرة إسناد الحل إلى ضمير الجلالة.

وفي تخصيصه لأهل الصراط المستقيم بالنعمة ما دل على أن النعمة المطلقة هي الموجبة للفلاح الدائم. وأما مطلق النعمة فعلى المؤمن والكافر؛ فكل الخلق في نعمه وهذا فصل النزاع في مسألة هل لله على الكافر من نعمة أم لا؛ فالنعمة المطلقة لأهل الإيمان ومطلق النعمة تكون للمؤمن والكافر، كما قال تعالى ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ والنعمة من جنس الإحسان، بل هي الإحسان، والرب تعالى إحسانه على البر والفاجر والمؤمن والكافر، وأما الإحسان المطلق فللذين اتقوا والذين هم محسنون.

الوجه الثاني: أن الله سبحانه هو المنفرد بالنعم ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾ فأضيف إليه ما هو منفرد به، وإن أضيف إلى غيره فلكونه طريقاً ومجرى للنعمة، وأما الغضب على أعدائه فلا يختص به تعالى بل ملائكته وأنبيأؤه ورسله وأوليأؤه بغضبون لغضبه فكان في لفظة المغضوب عليهم بموافقة أوليائه له من الدلالة على تفرد الإِنعام وأن النعمة المطلقة منه وحده هو المنفرد بها ما ليس في لفظة المنعم عليهم

الوجه الثالث: أن في حذف فاعل الغضب من الإشعار بإهانة المغضوب عليه وتحقيره وتصغير شأنه؛ ما ليس في ذكر فاعل النعمة من إكرام المنعم عليه والإشادة بذكره ورفع قدره ما ليس في حذفه فإذا رأيت من قد أكرمه ملك وشرفه ورفع قدره؛ فقلت هذا الذي أكرمه السلطان وخلع عليه وأعطاه ما تمناه كان أبلغ في الثناء والتعظيم من قولك هذا الذي أكرم وخلع عليه وشرف وأعطى. وتأمل سرا بديعا في ذكر السبب والجزاء للطوائف الثلاثة بأوجز لفظ وأخصره فإن الإِنعام عليهم يتضمن إنعامه بالهداية التي هي العلم النافع والعمل الصالح وهي الهدى ودين الحق ويتضمن كمال الإِنعام بحسن الثواب والجزاء فهذا تمام النعمة ولفظ أنعمت عليهم يتضمن الأمرين

وذكر غضبه على المغضوب عليهم يتضمن أيضا أمرين الجزاء بالغضب الذي موجب غايته العذاب والهوان والسبب الذي استحقوا به غضبه سبحانه، فإنه أرحم وأرأف من أن يغضب بلا جناية منهم ولا ضلال فكان الغضب عليهم مستلزم لضلالهم وذكر الضالين مستلزم لغضبه عليهم وعقابه لهم، فإن من ضل استحق العقوبة التي هي موجب ضلاله وغضب الله عليه، فاستلزم وصف كل واحد من الطوائف الثلاث للسبب والجزاء أبين استلزام واقتضاه أكمل اقتضاء في غاية الإيجاز والبيان والفصاحة مع ذكر الفاعل في أهل السعادة وحذفة في أهل الغضب وإسناد الفعل إلى السبب في أهل الضلال»⁽⁷³⁾ وفي تخصيص أهل الصراط المستقيم بالنعمة دليل على أن النعمة المطلقة، هي الموجبة للفلاح الدائم وأما مطلق النعمة فعلى المؤمن والكافر فكل الخلق في

(72) المثل الثامن: 2 / 5. وانظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المسماة عناية القاضي وكفاية الرازي على تفسير البيضاوي: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي: 147، ط، دار صادر بيروت (د،ت) وانظر: التحرير والتنوير: 1 / 193.
(73) التفسير القيم: 1 / 11، 12، جمعه محمد أوبس الندوي، تحقيق محمد حامد الفقي ط دار الكتب العلمية، ومدارج السالكين: 14 / 1

نعمة»⁽⁷⁴⁾: والعدول عن إسناد الغضب إليه تعالى جرى على منهاج الآداب التنزيلية في نسبة النعم والخيرات إليه عز وجل دون أضعافها كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقْتَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ.... وَإِذَا مَرَضْتَنِي فَهُوَ يَشْفِينِي﴾ (وَأَنَا لَا تُدْرِي أَسْرُّ أُرِيدُ يَمَنَ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا)»⁽⁷⁵⁾

(غير) و(لا) النافيتان:

جاء النظم الكريم باستعمال (غير) في موضعها و(لا) في موضعها، فقال: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ﴾ ولم يقل: لا المغضوب لأن (لا) العطف بها بعد الإيجاب، تقول جاءني زيد لا عمرو، أما غير فتكون تابعة لما قبلها وهي صفة ليس إلا، وإخراج الكلام مخرج الصفة أحسن من إخراجها مخرج العطف، لأنه إذا قيل: صراط الذين أنعمت عليهم لا المغضوب عليهم، أفاد العطف بها نفي إضافة الصراط إلى المغضوب عليهم، كما هو مقتضى العطف حين تقول: جاء زيد لا عمرو فأثبتت المجيء لزيد ونفيته عن عمرو، أما الآية فغير صفة لما قبلها، «و(غير) كلمة تفيد المغايرة بمعنى أن تفيد مغايرة مجرورها لموصوفها إما ذاتا أو صفة»⁽⁷⁶⁾ فأفاد الكلام معها وصف الذين أنعم الله عليهم بوصفين: أنهم منعم عليهم، وأنهم غير مغضوب عليهم، فأفادت ما يفيد العطف مع زيادة الثناء عليهم ومدحهم، فجاء العطف متضمنا صفتين: صفة ثبوتية وهي: كونه منعمًا عليهم، وصفة سلبية: وهي كونهم غير مستحقين لوصف الغضب، وأنهم مغايرون لأهلها، وفيه فائدة أخرى، وهي أن أهل الكتاب يظنون أنهم هم المنعم عليهم دون أهل الإسلام ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ﴾ فكأنه قيل لهم: المنعم عليهم غيركم لا أنتم، وقيل للمسلمين: المغضوب عليهم غيركم، لا أنتم⁽⁷⁷⁾. وبذلك تكون غير قد عملت عملها في القصر والحصر والنفي والإثبات، كما عملت عملها في الرد على دعوى اليهود. وجاء النفي بلا قبل الضالين، فلم لا يقال: غير المغضوب عليهم والضالين. تأكيداً للمعنى المراد، وفيها انتلاف مع (غير) لما تضمنته من معنى النفي، كأنه قيل: لا المغضوب عليهم ولا الضالين. وذكر ابن القيم أسراراً أخرى منها: أن العطف أكد بها على المغايرة بين النوعين، وبين كل نوع بمفرده؛ فلو لم يذكر (لا) وقيل: غير المغضوب عليهم والضالين؛ أو هم أن المراد ما غير المجموع المركب من النوعين، لا ما غير كل نوع بمفرده؛ فإذا قيل: ولا الضالين، كان صريحاً في أن المراد: صراط غير هؤلاء وغير هؤلاء، ومنها أن العطف بها رفع توهم أن الضالين وصف للمغضوب عليهم وأنهما صنف واحد، وصفوا بالغضب والضلال، وأن العطف دخل بينهما كما يدخل في عطف الصفات بعضها على بعض، فلما دخلت (لا) علم أنها صفتان متغايرتان. ومنها: أن المجيء بها أحسن في الأسلوب مما لو قيل غير المغضوب عليهم وغير الضالين؛ لأنها أقل حروفاً من غير من ناحية ولتفادي التكرار والثقل الحاصل بالنطق بـ(غير) مرتين من ناحية أخرى. ومنها أن الإتيان بـ(لا) مؤذن بنفي الغضب عن أصحاب الصراط المستقيم، كما نفي عنهم الضلال؛ لأن (لا) إنما يعطف بها بعد النفي فهي أدخل في النفي من (غير)⁽⁷⁸⁾. وبذلك يكون النظم الكريم قد راعى الشكل حين عدل عن (غير) في هذا الموضع كما راعى المضمون.

وفي مجموع ﴿أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ نجد تقابلاً فنياً عجباً لأن الإنعام حفظ من الله ورحمة، والغضب والضلال ضياع ونقمة، فهذا التقابل جاء بين الهداية والنعمة من ناحية، والغضب والضلال من ناحية أخرى، فذكر تعالى

(74) التفسير القيم: 11 / 1

(75) تفسير أبي السعود: 19 / 1 ش

(76) حاشية الخصري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ضبط وتشكيل وتصحيح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، ط، دار الفكر، بيروت لبنان، 1415 هـ/1995 م. 308 / 2.

(77) بدائع التفسير، الجامع لما فسرهُ الإمام بن قيم الجوزية، يسري السيد احمد، صالح أحمد الشامي: 1 / 75، 76، ط، دار بن الجوزي 1427 هـ

(78) بدائع التفسير: 1 / 83، 84.

المغضوب عليهم والضالين في مقابلة المنعم عليهم. ولأن المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته، والخير للعمل به، وكان المقابل من اختل إحدى قوتيه العاقلة أو العاملة فضل الطريق، ولم يهتد إليه أو عرف الطريق ولم يسلكه إلى الغاية.

رابعاً: الاتزاح المعجمي والصرفي:

جاء كل لفظ وكل صيغة في السورة الكريمة في الموضع اللائق الذي لا يليق بغيره مما قد يشترك معه في بعض معانيه من ذلك التعبير بالحمد دون غيره مما يرادفه أو يشاركه في بعض معانيه كالشكر والتناء والمدح ذلك لأن الحمد أولى من الشكر، لأن قولنا: الحمد لله ثناء على الله بسبب كل إنعام صدر منه ووصل إلينا، أو إلى غيرنا، أما الشكر فهو ثناء بسبب إنعام وصل إلى ذلك القائل، ولا شك أن الحمد أوقع هنا، كأن العبد وهو يناجي ربه كل يوم في صلواته يقول لربه: سواء أعطيتني أم لم تعطني، فإنعامك واصل إلى كل العالمين، وأنت مستحق للحمد العظيم، كما أن «الحمد يتضمن مدح المحمود بصفات كماله، ونعوت جلاله مع محبته والرضا عنه والخضوع له؛ فلا يكون حامداً من جدد صفات المحمود، ولا من أعرض عن محبته والخضوع له، وكلما كانت صفات المحمود أكثر كان حمده أكمل، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها»⁽⁷⁹⁾. والحمد ثناء باللسان على الجميل، سواء تعلق بالفضائل، وهي الصفات الذاتية كالعلم، أو بالفواضل كالبر، والحمد لا يكون إلا للحي العاقل. أما الشكر فهو تعظيم المنعم لأجل النعمة سواء أكان نعنا باللسان، أو اعتقاداً أو محبة بالجنان، أو عملاً وخدمة بالأركان. والحمد أعم من حيث إنه يعم النعمة وغيرها. فالشكر معروف يقابل النعمة سواء أكان باللسان أو اليد أو القلب، وليس على فضيلة في الإنسان؛ فلا يقال: شكرته لشجاعته؛ وإنما يقال: حمدته لشجاعته⁽⁸⁰⁾.

والفرق بين الحمد والمدح، أن المدح للحي وغيره كاللؤلؤ والياقوت الثمينة، والحمد للحي فقط، فرثاء الأموات نوع من المدح، ولا يقال هو حمد للأموات. والمدح قد يكون قبل الإحسان، وقد يكون بعده، والحمد لا يكون إلا بعد الإحسان، والمدح قد يكون منهياً عنه، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ: " إِذَا رَأَيْتُمُ الْمَدَّاجِينَ فَاحْتُوا فِي وُجُوهِمُ النَّرَابَ " ⁽⁸¹⁾ أما الحمد فمأمور به مطلقاً، و الحمد نقيضه الذم، والمدح نقيضه الهجاء.⁽⁸²⁾ والشكران نقيضه الكفران قال الخطابي «يتميز الشكر عن الحمد في أشياء، فيكون الحمد ابتداءً بمعنى الثناء، ولا يكون الشكر إلا على الجزاء، تقول حمدت زيدا إذا أثبتت عليه في أخلاقه ومذاهبه، وإن لم يكن سبق إليك منه معروف، وشكرت زيدا إذا أردت جزاءه على معروف أسداه إليك، ثم قد يكون الشكر قولاً كالحمد، ويكون فعلاً كقول الله عزو جل ﴿ اعملوا آل داود شكراً... وقد يكون الحمد على المحبوب والمكروه، ولا يكون الشكر إلا على المحبوب»⁽⁸³⁾ فيمكن القول بأن الحمد على الخصال، والشكر على الفعال. فالله محمود بذاته قبل أن يخلق أهل شكره.

أما لفظ الثناء فيستعمل في المدح ويستعمل في الذم وفي الحديث قول النبي الكريم: (هذا أثنتم عليه خيراً فوجبت له الجنة، وهذا أثنتم عليه شراً فوجبت له النار أنتم شهداء الله في الأرض)⁽⁸⁴⁾، لذلك عدل النظم الكريم عن كل هذع الألفاظ إلى لفظ الحمد و عدل إلى التعرف في لفظة العالمين لأن «التعريف يفيد عموم ربوبية الله تعالى لكل أنواع الخلق»⁽⁸⁵⁾ وجمع ولم يأت مفرداً فيقال (العالم) لأن الجمع قرينة على الاستغراق؛ إذ لو أفرد لتوهم أن المراد منه التعريف العهد أو الجنس، فكان الجمع تنصيصاً

(79) مدارج السالكين: 25 / 1.

(80) أدب الكاتب: ابن قتيبة: 31.

(81) رواه مسلم: كتاب الزهد والرقائق، باب النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط وخيف منه فتنه على الممدوح، رقم الحديث: 5328.

(82) الفروق اللغوية للعسكري،، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، 1998م. 50، 51.

(83) بدائع الفوائد، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، ابن القيم، تحقيق هشام عبد العزيز عطا وأخزين ط1، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة 1416 / 1996م. 27 / 1.

(84) رواه البخاري، باب ثناء الناس على الميت. انظر الجامع الصحيح بتحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت دار ابن كثير، 1407 هـ/ 1987م، 460 / 1.

على الاستغراق⁽⁸⁶⁾، واستعمل الصيغة الخاصة بجمع العقلاء ولم يقل: العوالم؛ لأن المقام مقام حمد، فلما حمدت العوالم كلها أحياء وجمادات، عقلاء وغير عقلاء، ارتفعت الجمادات والعجموات إلى رتبة العقلاء لحمد ربها، فجمعت معهم وإن كان الجمع مما ألحق بجمع العقلاء هذا فضلا عن تغليب العقلاء الذي تقتضيه اللغة.

وقال ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ ولم يقل رب يوم الدين، لأنه «..لو قيل رب يوم الدين لكان فيه مطمع للمفسدين يجدون من شأن الرب رحمةً وصفحاً»⁽⁸⁷⁾ «لذلك اختير هنا وصف ملك أو مالك مضافاً إلى يوم الدين. فأما ملك فهو مؤذن بإقامة العدل وعدم الهوادة فيه؛ لأن شأن الملك أن يدبر صلاح الرعية ويذب عنهم، ولذلك أقام الناس الملوك عليهم»⁽⁸⁸⁾ فكأنه لما اتصف سبحانه بالرحمة انبسط العبد وغلّب عليه الرجاء، فنبت به بصفة الملك أو المالك ليكون من عمله على وجل، وليجمع في قلبه الرغبة والرغبة، والخوف والرجاء.

ولما كان قوله: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ تدل في ظاهرها على بداية الخلق وتكوينه وترتيبه؛ فإن ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ تدل على نهاية الخلق والفصل بينهم وجزائهم؛ فهي تبين مكان ملكه للعالمين والآخرة ملكاً لا ينتهي بزمان ولا ينقضي في زمان، وبين البدء والختام جاءت صفة الرحمة تدل على أنه رحيم بخلقه بدءاً وختاماً.

وخصّ يوم الدين بالذكر مع أنه سبحانه مالك للأيام سمي يوم القيامة بيوم الدين دون غيره من أسماء يوم القيامة كيوم الألفة ويوم التلاقي ويوم التناهي لأن «الأملاك كلها يومئذ زائلة فلا ملك ولا أمر إلا له قال تعالى: ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾، وقيل: لأنه لما قال ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يريد به ملك الدنيا، قال بعده ﴿مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾ يريد به ملك الآخرة، ليجمع بين ملك الدنيا والآخرة»⁽⁸⁹⁾ بل يريد بـ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ملك الدنيا والآخرة، لكن لما كان للناس ملك في الدنيا مجازي على سبيل الاستخلاف لصاحب الملك الحقيقي، ذكر تفرد به بملك يوم الدين «وإيثار لفظ الدين (أي الجزاء) للإشعار بأنه معاملة العامل بما يعادل أعماله المجزيّ عليها في الخير والشر، وذلك العدل الخاص قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ نُجْزِي كُلَّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ﴾ [غافر: 17] فلذلك لم يقل ملك يوم الحساب؛ فوصفه بأنه ملك يوم العدل الصّرف وصف له بأشرف معنى الملك؛ فإن الملوك تتخذ محامدهم بمقدار تفاضلهم في إقامة العدل»⁽⁹⁰⁾ وبذلك يتناسب ذكر يوم الدين مع وصف الملوكية الذي يقتضي الفصل بين الناس وإقامة العدل وإنصاف المظلوم وقهر الظالم.

وعدل النظم الكريم عن أعبد إلى نعبد وأستعين إلى نستعين لأن النون هنا ليست للتعظيم؛ فاللائق بالإنسان أن يذكر نفسه بالعجز والذلة، لا بالعظمة والرفعة، بل هي نون الجمع، ولما كانت الفاتحة هي سورة الصلاة كان فيه تنبيه للإنسان أن يصلي في جماعة، فإن كان يصلي في الجماعة قال ﴿نُعْبُدُ﴾، وإن كان يصلي وحده قصد نفسه وجميع المؤمنين، ويكون بذلك قد تشفع إلى الله في إخوانه المؤمنين؛ كأنه ﴿قال للعبد لما أتيت علينا بقولك: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ﴾، وفوضت إلينا جميع محامد الدنيا والآخرة؛ فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت منزلتك في حضرتنا، فلا تقتصر على إصلاح مهماتك

(85) حاشية الكشاف: 21 / 1.

(86) حاشية الكشاف: 20 / 1، 21. التحرير والتنوير: 168 / 1، 169.

(87) التحرير والتنوير: 170 / 1، 171.

(88) التحرير والتنوير: 171 / 1.

(89) الأزهري الفاتحة في شرح الفاتحة: جلال الدين السيوطي، تحقيق د/ عبد الحكيم الأنيس: 29 الطبعة الأولى مكتبة الشروق الدولية؛ 1430هـ-2009م.

(90) التحرير والتنوير: 177/1.

وحدك، ولكن أصلح حوائج جميع المسلمين، فقل إياك نعبد وإياك نستعين»⁽⁹¹⁾ وفيه من الأسرار أيضا أن في «العدول عن ضمير الواحد إلى الإتيان بضمير المتكلم المشارك الدلالة على أن هذه المحامد صادرة من جماعات. ففيه إغاطة للمشركين إذ يعلمون أن المسلمين صاروا في عزة ومنعة، ولأنه أبلغ في الثناء من (أعبد وأستعين) لثلاث تخلص المناجاة عن ثناء أيضا بأن المحمود المعبود المستعان قد شهد له الجماعات وعرفوا فضله»⁽⁹²⁾ «والمجيء بالنون في الفعلين لقصد الإخبار من الداعي عن نفسه، وعن جنسه من العباد، وقيل إن المقام لما كان عظيماً لم يستقل به الواحد؛ استقصاراً لنفسه، واستصغاراً لها، فالمجيء بالنون لقصد التواضع، لا لتعظيم النفس»⁽⁹³⁾ ويمكن القول بأن النون لفظ مشترك تعنى العظمة كما في قوله: (نحيى ونميت) والتواضع في قوله "نعبد" وإذا نظرنا إلى الجهة وهي تقصير العبد في جانب ربه قلت: إن العبد يقدم بين يدي ربه صفقة جمعت بين عبادته وبين عبادة أولياء الله الصالحين وملائكته المقربين وأنبيائه المرسلين؛ كأنه يقول: رب إن لم أستحق الإجابة فإني أتشفع إليك بعبادة سائر المتعبدين، فلا تردني والله أكرم من أن يقبل البعض ويرد البعض في هذا المقام، فهم القوم لا يشقى بهم جليسهم.

وعبر النظم الكريم بالعبادة دون غيرها لأنها أعم وأشمل وهي أقصى غايات الخضوع والتذلل مع الحب والإجلال لذا كان التعبير بالعبادة أولى من نصلي أو نوحد إلخ لأن العبادة أقصى غايات الخضوع والتذلل، ولذلك لم تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى»⁽⁹⁴⁾ وعبر بالاستعانة دون غيرها مما يشاركها في بعض معانيها لأن «الاستعانة تجمع أصلين: الثقة بالله، والاعتماد عليه، فإن العبد قد يثق بالواحد من الناس، ولا يعتمد عليه في أموره مع ثقته به؛ لاستغناؤه عنه، وقد يعتمد عليه، مع عدم ثقته به لحاجته إليه، ولعدم من يقوم مقامه، فيحتاج إلى اعتماده عليه مع أنه غير واثق به»⁽⁹⁵⁾ لذا كان كلا الفعلين واقع موقعة ولا يمكن لغيره أن يسد مسده.

واستعمل النظم الكريم (اهدنا) ولم يقل أرشدنا؛ لأن الفعل هدى يدل على عدة معان منها «الرشاد والدلالة بلطف، وفأهدوهم إلى صراطٍ أجمعٍ»، تهكم، والتقدم؛ ومنه هوادي الخيل، لتقدمها، التبيين: نحو ﴿وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ والإلهام: نحو ﴿أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ أي ألهمه لمصالحه، والدعاء: ومنه ﴿وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾⁽⁹⁶⁾. وإذا كان من معاني الهداية الدلالة بتلطف يمكن القول بأنها: خصت بالدلالة لما فيه خير المدلول، لأن التلطف يناسب من أريد به الخير»⁽⁹⁷⁾. فمعنى اهدنا: أرشدنا بخير ما ترشد به عبادك الصالحين، وبين لنا، وألهمنا، واجعل لنا دعاء صدق يبصروننا الطريق، واجعلنا للمتقين إماماً.

وأسند الفعل إلى (نا) الفاعلين فقال: (اهدنا) ولم يقل اهدني لأمر منها أن الدعاء كلما كان أعم كان أقرب إلى الإجابة، فالداعي يدعو للمسلمين جميعاً أو للعالمين، الذين تغذوا وتربوا على موائد كرم الربوبية، ولا بد أن يكون فيهم من هو أهل للإجابة، وإذا استجاب الله للبعض؛ فهو أكرم من أن يردده في الباقي، وإسناد الفعل إلى (نا) المفعولين يتساق مع الحمد في أول السورة، فالعبد قال: الحمد لله، ولم يقل: أحمد الله؛ ذكر جميع حمد الحامدين، وكما ذكر حمدهم في بداية السورة أشركهم معه وقت الدعاء. ولما

(91) مفاتيح الغيب: 27/1.

(92) التحرير والتنوير: 185/1.

(93) فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الإمام محمد بن علي الشوكاني، ضبطه: أحمد عبد السلام، ط، الشركة المصرية العربية المحدودة للطباعة والنشر والتوزيع، 20/1.

(94) الكشاف: 56/1.

(95) بدائع التفسير، الجامع لما فسره الإمام بن قيم الجوزية، يسري السيد احمد، صالح أحمد الشامي، 43، 44، ط1، دار بن الجوزي 1427هـ.

(96) الأزهار الفاتحة في شرح الفاتحة: جلال الدين السيوطي، تحقيق د/ عبد الحكيم الأنيس: 33، 34، الطبعة الأولى مكتبة الشروق الدولية.

(97) أبو السعود: 28/1، التحرير والتنوير: 187/1 التونسية.

ذكر العبادة ذكر عبادة الجميع، ولما ذكر الاستعانة ذكر استعانة الجميع، ولما طلب الهداية طلبها للجميع، ولما طلب الاقتداء بالصالحين طلب الاقتداء بالجميع. والإتيان بضمير الجمع ... أحسن وأفخم فإن المقام مقام عبودية وافتقار؛ فأتى فيه بصيغة ضمير الجمع، أي نحن معاشر عبيدك مقرون لك بالعبودية، وهذا كما يقول العبد للملك المعظم شأنه: نحن عبيدك ومماليكك، وتحت طاعتك ولا نخالف أمرك؛ فيكون هذا أحسن وأعظم موقعا عند الملك من أن يقول: أنا عبدك ومملوكك، ولهذا لو قال: أنا وحدي مملوكك استدعى مقتته، فإذا قال أنا ومن في البلد مماليكك وعبيدك وجند لك كان أعظم وأفخم، لأن ذلك يتضمن أن عبيدك كثيرون وأنا واحد منهم...، فقد تضمن ذلك من الثناء على الرب بسعة مجده وكثرة عبيده، وكثرة سائليه الهداية ما لا يتضمنه لفظ الأفراد»⁽⁹⁸⁾ كما أنه يحمل المسلم هم هداية غيره ويجعله منشغلا بتعبيد الناس لربهم ومنحه الثواب بقدر هذا الانشغال فكلما كثر عدد الذين يستحضرهم في دعائه كان له من الهداية بمثلهم ثم يجعله نائبا عن عباده في طلب الهداية لهم ومتحدثا بلسانهم فأى شرف بعد هذا الشرف.

التعبير بالصراطون السبيل أو الطريق:

وآثر النظم الكريم التعبير بالصراطون الطريق أو غيره لأنه مشتق من سرطت الشيء أسرطه إذا بلعته بلعًا سهلًا، فسمي الطريق سراطا لأنه يسترط المارة فيه. والصراط ما جمع خمسة أوصاف: أن يكون طريقًا مستقيمًا، سهلًا، مسلوگًا، واسعًا، موصلًا إلى المقصود، فلا تسمى العرب الطريق المعوج أو المسدود أو الصعب صراطا⁽⁹⁹⁾. وسمي الصراط، لأنه مشتمل على سالكه اشتمال الحلق على الشيء المسروط فيه، وقد جاء على وزن فعال، وهذا الوزن كثير في المشتملات على الأشياء، كاللحاف والخمار والرّداء، وكذلك الشّكال والعنان⁽¹⁰⁰⁾ فمعنى هذا: اهدنا يا ربنا صراطا مستقيما سهلا مسلوکا، واسعًا، موصلًا إلى المقصود من أقصر طريق دون عنت. والخط المستقيم هو أقصر مسافة بين نقطتين، يرى آخره كما يرى أوله، يصلح فيه التنافس والمسارة والتجاوز ويأمن السائر فيه من المفاجآت والعقبات لكن المنحنى والمتعرج قد خلا من كل هذه الميزات، ولاحتواء الصراط على هذه المزايا لم يأت في القرآن إلا مفردًا، لأنه يسع الجميع بلا مشقة ويتعين دون غيره طريقًا للحق.

واستخدم النظم القرآني الفعل (أنعم) دون غيره ك (أحسن إليه) أو (أجمل في أمره) لأن الإجمال هو الإحسان الظاهر، والنعمة تكون ظاهرة وباطنة، والإحسان قد يكون بما فيه شدة أو كلفة، فالأب يحسن لولده بسقّيه الدوّاء المرّ. وأنعم عليه فيه معنى علو النعمة، لذلك يقال هو غريق في النعمة، ولا يقال غريق في الإحسان أو الإجمال، وكل من جاء بفعل حسن، فقد أحسن، لذا كان من أقام الحد محسنًا وإن أنزل بالمحدود شرًا⁽¹⁰¹⁾ ولما كان المنعم عليهم هم النبيون والصدّيقون والشهداء والصالحون استعمل البيان القرآني (أنعم) الذي يقتضي تعدي الخير إلى الغير، ويتضمن الشكر، ويتضمن علو المنعم على المنعم عليه من خلال تعدي النعمة إلى المنعم عليهم بعلى حرف الجر الذي يفيد الاستعلاء.

استعمال اسم المفعول واسم الفاعل:

(98) الضوء المنير على التفسير، (تفسير مجموع من كتب الإمام المحدث المفسر شمس الدين أبي عبد الله محمد بن ابي بكر الزرعي الدمشقي، المعروف بابن قيم الجوزية: جمعه: علي الحمد المحمد الصالحي: 140 / 1، ط، مؤسسة النور للطباعة والتجليد بالتعاون مع دار السلام (د، ت)

(99) مدارج السالكين: 10 / 1، ط، الفقي

(100) نتائج الفكر: السهيلي: 236. وانظر: بدائع التفسير: 68 / 1.

(101) الفروق اللغوية للعسكري: 193، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، 1998م.

استعمل النظم القرآني اسم المفعول ثم اسم الفاعل فقال ﴿عَبَّرَ الْمُغْضُوبَ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ «لأن أهل الغضب من غضب الله عليهم وأصابهم غضبه، فهم مغضوب عليهم، وأما أهل الضلال فهم الذين ضلوا وأثروا الضلال واكتسبوه، ولهذا استحقوا العقوبة عليه، ولا يليق (ولا المضللين) مبنيا للمفعول، لما فيه من رائحة إقامة عذرهم وأنهم لم يكتسبوا الضلال من أنفسهم بل فُعل فيهم»⁽¹⁰²⁾ فلو استعمل المضللين على صيغة اسم المفعول لاشتتم فيه شيء من الجبرية وعدم القصد فيما اجترحوا من الضلالة، لكن القوم قد ضلوا باختيارهم لذا وصفهم الله بالضالين على صيغة اسم الفاعل واستخدم النظم الكريم المغضوب بصيغة اسم المفعول لأن أولياء الله من أنبيائه المرسلين وملائكته المقربين وعباده الصالحين يغضبون لغضب الله سبحانه. بل تغضب الكائنات لغضب الله ﴿لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًا﴾ [مريم: 88-91] فكان رد فعل السماوات والأرض والجبال وغضبهن عظيما لما زعم الإنسان أن الله ولدا وشريكا -تعالى الله رب العالمين-

الخاتمة:

تمثل الانزياح في سورة الفاتحة على المستوى الإيقاعي في كثرة استخدام حروف المد التي تتناسب مع جو التضرع والدعاء والتأوه والتشكي وبسط الرجاء بين يدي رب العالمين، وفي استخدام حرفي الميم والنون في فواصل السورة بما لهما من تأثير يوحى بالاستكانة والخضوع وجمعية القلب على الله تبارك اسمه. وفي تكرار بعض الأسماء الحسنى بلفظها أو بما يشاركها في جذرها، مما يصبغ الجو الروحي للسورة بالجمال المتمثل في اسم الله الرحمن واسمه الرحيم. وفي تكرار ضمير النصب المنفصل إياك الذي يزيد من لذة حضور القلب في ساح الألوهية، وكلمة الصراط التي يوحى تكرارها بالاعتراف بنعمة هداية الله للأولين والآخرين، والإلحاح على الله في طلب الهداية، وتملق الذات العلية. وغير ذلك مما تضمنه مبحث الانزياح الإيقاعي.

وعلى المستوى التركيبي تمثل الانزياح في التعريف الذي أفاد ما لا يفيد التكرير، في الحمد والصراط، وقد ذكرت أثر ذلك على المعنى في موضعه، وفي حذف متعلق الجار والمجرور في البسمة، وحذف الجار والمجرور الذي يمكن أن يتعدى به الفعل نستعين والفعل اهدنا في بعض استعمالاته، وقد ذكرت بعض السر في ذلك. وفي استعمال الاسم الموصول وصلته لفائدة تعظيم المنعم عليهم بمنة الله وإضافة النعمة له وحدة سبحانه. وفي تقديم بعض الأسماء الحسنى على بعض، وفي تقديم ضمير النصب المنفصل، وتقديم العبادة على الاستعانة والمغضوب عليهم على الضالين. والاتفات من الغيبة إلى الخطاب، وإسناد فعل الإنعام إلى الضمير العائد على اسم الجلالة والعدول عن ذكر فاعل الغضب، واستعمال النظم الكريم (غير ولا) النافيتين كلتيهما في موضعها اللائق بها. وغير ذلك مما تضمنه المبحث.

أما الانزياح المعجمي والصرفي فقد تمثلا في استعمال لفظ الحمد دون غيره مما يشاركه في بعض معناه، والعدول إلى اسم الله الملك أو المالك، والتعبير عن يوم القيامة بيوم الدين، واستعمال (نا) المفعولين و(نون الجمع) في اهدنا ونعبد ونستعين، والتعبير بالعبادة والاستعانة دون غيرهما، مما يردفهما، واستعمال فعل الهداية دون غيره كأرشدنا أو ألهمنا. واستعمال فعل الإنعام دون غيره، واستعمال اسم المفعول واسم الفاعل.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

كتبه د. بدوي محمد الصاوي محمد

أهم المصادر والمراجع

1. أدب الكاتب، أبو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الكوفي المروزي الدينوري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد ط4، المكتبة التجارية، مصر، 1963م.
2. إرشاد العقل أبو السعود
3. الأزهار الفاتحة في شرح الفاتحة: جلال الدين السيوطي، تحقيق د/ عبد الحكيم الأنيس، الطبعة الأولى مكتبة الشروق الدولية؛ 1430هـ-2009م.
4. استخدامات الحروف العربية (معجميا، صوتيا، صرفيا، نحويا، كتابيا)، سليمان فياض، دار المريخ، السعودية، 1418 هـ/1998م.
5. أسرار البلاغة: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، قرأه و علق عليه، أبو فهر محمود محمد شاكر، ط1، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، 1412 هـ/1991م.
6. الأسلوبية والأسلوب: عبد السلام المسدي، دار الكتب الجديدة، ط5، لبنان، 2006م.
7. الأسلوبية، الرؤية والتطبيق: يوسف أبو العدوس، دار المسيرة، الأردن، ط1، 2007م
8. إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز بديع الزمان سعيد النورسي، تحقيق: إحسان قاسم الصالحي، تقديم محسن عبد الحميد، جامعة بغداد (د.ط.ت)
9. الأصوات اللغوية: إبراهيم أنيس، ط1، نهضة مصر، القاهرة، (د.ط)
10. الإعجاز الصرفي في القرآن الكريم، دراسة نظرية تطبيقية، عبد الحميد أحمد يوسف هنداوي، بيروت، المكتبة العصرية، 2002م.
11. إعجاز القرآن، أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق: سيد أحمد صقر القاهرة، دار المعارف 1954م.
12. الانزياح في الخطاب النقدي والبلاغي، د. عباس رشيد الددة، ط1، دار الشؤون الثقافية العامة بغداد العراق، 2009م.
13. الانزياح من منظور الدراسات الأسلوبية، أحمد محمد ويس، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت لبنان، 1426 هـ/2005م.
14. بدائع التفسير، الجامع لما فسره الإمام بن قيم الجوزية، يسري السيد احمد، صالح أحمد الشامي، ط1، دار بن الجوزي 1427هـ
15. بدائع الفوائد، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، ابن القيم، تحقيق هشام عبد العزيز عطا وآخرين ط1، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة 1416/1996م.
16. البديع في شعر شوقي: د/ منير سلطان: ط2 منشأة المعارف، الإسكندرية 1992م
17. البلاغة العربية، قراءة أخرى: د/ محمد عبد المطلب، الطبعة الثالثة، الشركة المصرية العالمية للنشر- لونجمان، القاهرة، 2009م.
18. البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ: تحقيق وشرح: عبد السلام هارون: الطبعة السابعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1418 هـ-1998م.

19. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لبنان الطبعة الأولى، 1420 هـ/2000م
20. التحرير والتنوير المعروف بتفسير ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، 1997م
21. التعبير الموسيقي: د/ فؤاد زكريا، ط2، مكتبة مصر 1980م.
22. تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي، تقديم، محمود عبد القادر الأرنؤوط: 11 / 1، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى 2001م.
23. تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار): محمد رشيد بن علي رضا: 39، 40. ط الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990 م ش.
24. التفسير القيم، جمعه محمد أويس الندوي، تحقيق محمد حامد الفقي، ط دار الكتب العلمية. (د، ت)
25. جامع البيان في تأويل القرآن: ابن جرير، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، تحقيق أحمد شاکر ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان 1420 هـ/2000م.
26. الجامع الصحيح البخاري، بتحقيق: مصطفى ديب البغا، بيروت دار ابن كثير، 1407 هـ/1987م
27. حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المسماة عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي: شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر الخفاجي المصري الحنفي: 147، ط، دار صادر بيروت (د،ت)
28. حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، ضبط وتشكيل وتصحيح: يوسف الشيخ محمد البقاعي، ط، دار الفكر، بيروت لبنان.
29. حرص الألفاظ في البحث البلاغي والنقدي، ماهر مهدي هلال، بغداد، دار الرشيد للنشر، 1980م.
30. خصائص الحروف العربية ومعانيها، حسن عباس، دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1998.
31. دلائل الإعجاز: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني تحقيق: أبو فهر محمود محمد شاکر، ط3، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، 1413 هـ - 1993م.
32. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ط1، دار الجيل، بيروت، لبنان، (د،ت)
33. الضوء المنير على التفسير، (تفسير مجموع من كتب الإمام المحدث المفسر شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي، المعروف بابن قيم الجوزية: جمعه: علي الحمد المحمد الصالحي، ط، مؤسسة النور للطباعة والتجليد بالتعاون مع دار السلام (د، ت)
34. علم الأصوات: كمال بشر، ط دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م.
35. علم البديع دراسة تاريخية وفنية لأصول البلاغة وسائل البديع د/ بسيوني عبد الفتاح فيود، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع ط2/ 1429 هـ/2008م.
36. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الإمام محمد بن علي الشوكاني، ضبطه: أحمد عبد السلام، ط، الشركة المصرية العربية المحدودة للطباعة والنشر والتوزيع.
37. الفروق اللغوية للعسكري،، تحقيق محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، 1998م.
38. الفن والأدب بحث في الجماليات والأنواع الأدبية، ميشال عاصي، بيروت دار الأندلس (د،ت).

39. كتاب سيوييه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق: عبدالسلام محمد هارون، طبعة الهيئة العامة للكتاب سنة 1988م.
40. الكشاف، عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، أبو الفاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تحقيق عبد الرازق المهدي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)
41. لسان العرب، ابن منظور، محمد بم مكرم بن منظور الأفريقي، ط3، دار صادر، بيروت، لبنان، 1414 هـ/1994.
42. لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، د. فاضل صالح السامرائي. ط3، دار عمار بيروت. 1423 هـ/2003م.
43. المثل الثائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير، ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، ط1، المكتبة العصرية بيروت لبنان، 1995م.
44. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت 1393 هـ/1973م.
45. مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1421 هـ/2000م.
46. مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، تحقيق عبد الحميد هنداوي، 1420 هـ/2000م.
47. مقاييس اللغة (معجم مقاييس اللغة): أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط، دار الفكر للطباعة والنشر، 1399 هـ/1979م. طبعة خاصة بالمجمع العلمي العربي الإسلامي.
48. مناهج تجديد في النحو البلاغة والتفسير والأدب، أمين الخولي: ط1، دار المعرفة.
49. نتائج الفكر في النحو، أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، تحقيق: الشيخ: علي أحمد عبد الموجود، والشيخ: علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1412 هـ/1992م.
50. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تحقيق: إحسان عباس، طبعة دار الثقافة، لبنان.

NAKŞBENDÎ HÂLİDÎ ŞEYHİ AHMED B. SÜLEYMAN EL-ERVÂDÎ'NİN RÂBİTA İLE İLGİLİ “HAKKU’S-SÜLÛK VE’R-RÂBİTA VE ŞEMÂİL-İ CEMÎ’İ SİLSİLE” RİSALESİ

THE PAMPHLET RELATED TO RABİTA OF NAQSHBANDÎ KHALİDÎ SHEİKH AHMED B. SULEYMAN AL-ERVADÎ NAMED AS “HAKKU’S-SÜLÛK VE’R-RÂBİTA VE ŞEMÂİLİ CEMÎ’İ SİLSİLE”

Öğr. Gör. Dr. Nazım ÇINAR

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Tasavvuf Anabilim Dalı

nazimcinar@hotmail.com

Atf Gösterme: ÇINAR, Nazım, (2019), Nakşbendî Hâlidî Şeyhi Ahmed B. Süleyman El-Ervâdî'nin Râbita İle İlgili “Hakku’s-Sülûk Ve’r-Râbita Ve Şemâil-İ Cemî’i Silsile” Risalesi, *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (5), s. 35-56.

Geliş Tarihi:

16 Ekim 2019

Kabul Tarihi:

28 Kasım 2019

© 2019 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Tarıkata giren sâlikin seyr u sülûk sürecinde manevi gelişimini tamamlamak için intisap, halvet, zikir, sohbet, râbita... gibi bir takım riyazat eğitimlerinden geçmesi gerektiği bilinmektedir. Nakşbendîyye tarikatında özellikle de Nakşbendîliğin kollarından olan Hâlidîlik’te râbita önemli bir yer tutmaktadır. Hâlidîliği tesis eden Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin son halifesi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, râbita ile ilgili; “Hakku’s-sülûk ve’r-râbita ve şemâil-i cemî’i silsile” isminde bir risale yazmış ve bu konu hakkında farklı birtakım değerlendirmelerde bulunmuştur. Ervâdî, Nakşbendî meşâyihinin şemâilini başka yerlerde pek rastlamadığımız bir şekilde Cebrail (as)’dan başlatmak suretiyle hocası Mevlânâ Hâlid’e kadar sırayla saymıştır. Ağırlıklı olarak cismani özelliklerini zikretmiş, bazen manevi özelliklerine de değinmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Râbita, Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, Nakşbendîlik, Hâlidîlik, Nakşbendîyye Şeyhlerinin şemâil-i.*

Abstract: In order to complete the spiritual development on the way of the religious devotee who enters the way of sect, he must undergo a series of riyazat trainings such as intisap, halvet, dhikr, chat, rabita.... In the Naqshbandiyah order, especially in Khalidiyye, the continuation of Naqshbandiyah, rabita is of a great importance. Ahmed b. Suleyman al-Ervadi -the last caliph of Mevlana Khalid al-Baghdadi who established Halidism- related to the rabita wrote a pamphlet entitled 'Hakku's-sülûk ve'r-râbita and şemâil-i cemî'î silsile, and made some different evaluations about rabita. Ervadi counted the appearance of the Naqshbandi Mashiah in order, in a way that we do not see in other works starting from Gabriel (pbuh) to his teacher Mevlana Khalid. He mentioned his bodily features predominantly and sometimes referred to his spiritual features.

Keywords: *Rabita, Ahmed b. Suleyman al-Ervadi, Naqshbandi, Khalidi, Appearance of Naqshbandiye Shaykhs..*

Giriş

Bahâeddîn Nakşbend'in tesis ettiği Nakşbendîlik; Nakşbendiyye-yi *Ahrâriyye*, *Nakşbendiyye-yi Müceddidiyye*, *Nakşbendiyye-yi Mazhariyye* ve Mevlânâ Hâlid'den sonra da *Nakşbendiyye-yi Hâlidîyye* gibi isimlerle günümüze kadar gelmiştir.¹ Nakşbendiyye tarikatı silsilesinde yer alan onlarca mürşid-i kâmil, irşad vazifesinde bulunmuştur. Bu mürşid-i kâmillerden birisi de Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî (ö. 1242/1827)'nin son halifesi ve Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (ö. 1311/1893)'nin de hocası olan *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî* (ö. 1275/1858)'dir.

Bu çalışmada Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin hayatı hakkında kısa bir bilgi verildikten sonra, *râbîta* ile ilgili kaleme aldığı; “*Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbîta ve şemâil-i cemî'i silsile*” isimli risalesi incelenecektir. Risaleye geçmeden önce Nakşbendî-Hâlidîlikte oldukça önemli bir yer tutan *râbîta* hakkında kısa bir bilgi vermek konunun daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacaktır.

Râbîta, lügatte iki şeyi birbirine bağlayan ip, bağ, alâka, münâsebet, ilgi, bağlılık, mensup olma, mensubiyet, tertip, düzen, usul gibi mânâlara gelir.² Tasavvufî istilahta *râbîta*; mürîdin zihnî planda tefekkür ve hayâl gücünü kullanarak, ilahî ve zâtî sıfatlarla muttasıf, şuhûd makamına ulaşmış kâmil bir şeyhe kalbini bağlayıp huzur ve gıyabında o şeyhin suretinin, sîretinin ve özellikle rûhâniyetinin kendisi ile olduğunu farz ederek, şeyhinin yanında bulunduğu zamanki, hâl hareket, tutum ve davranışlarını gıyaben de sürdürmesidir.³

Mevlânâ Hâlid, *râbîta* konusunda müstakil bir risâle yazmış ve *râbîtay*ı şu şekilde târif etmiştir: “*Râbîta*, tarîkatta mürîdin fenâ fillah makamında bulunan şeyhinin rûhâniyetinden medet istemesidir”.⁴ Mürîd, bulunduğu hal itibarıyla vasıtasız olarak Allah'tan feyizlenmeye ve istifadeye güç yetiremiyorsa *râbîtaya* muhtaçtır. Eğer mürid Allah'tan doğrudan feyizlenebilecek bir mânevî hâle sahipse *râbîtaya* muhtaç değildir. Bu durumda bulunan mürîdin *râbîtay*ı terk etmesi vaciptir.⁵

¹Muhammed b. Abdullah el-Hâni, *el-Behcetü's-seniyye fî âdâbi't-tarikati'l-aliyyeti'l-Hâlidîyyeti'n-Nakşbendiyye*, (Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1319), 12.

²Şemseddin Sâmî, *Kâmûs-ı Türkî*, (İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015), 652.

³Abdullah el-Hâni, *el-Behcetü's-seniyye*, 40; Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl fî'l-evliyâi ve envâ'ihim ve evsâfihim ve usûli kulli tarîkin ve muhimmâtî'l-mürîdi ve şurûti's-şeyhi ve kelimâtî's-sûfiyyeti ve istilâhîhim ve envâ'i't-tasavvuf*, (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 278-279; Abdülhakim Arvâsî, *Râbîta-i Şerife*, Sadeleşiren, Necip Fazıl Kısakürek, (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016), 15; Ethem, Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 135.

⁴Mevlânâ Hâlid'in *Risâletü'r-râbîta*'sı İstanbul'daki Hâlidî mensuplarına yazdığı mektubun içerisinde yer almaktadır. Bkz. Muhammed Es'ad Sâhib, *Bugyetü'l-vâcid fî mektûbâtı Hadreti Mevlânâ Hâlid*, (Dimaşk: Matbaatu't-Terakkî, 1334), 73.

⁵Arvâsî, *Râbîta-i Şerife*, 16.

Gerek Mevlânâ Hâlid gerek kendinden sonraki halifeleri râbıtaya oldukça önem vermişlerdir. Mevlânâ Hâlid, tarîkatin devamlılığı için mürid ve halifelerinden sadece kendisine râbıta yapmalarını istemiştir.⁶ Mevlânâ Hâlid kendisine râbıta yaptırma uygulamasını da sıkı bir şekilde takip etmiştir. Halifelerinden İsmail Şîrvânî, müridlerinden kendisine râbıta yapmalarını isteyince, Mevlânâ Hâlid ona bir mektup yazarak; “Müride sizin suretiniz zâhir olsa da siz kendi suretinizin râbıtasını kimseye öğretmeyiniz. Çünkü o hal şeytanın öyle göstermesindedir”⁷ demiştir. Aynı şekilde Mevlânâ Hâlid’in, İstanbul’da görevlendirdiği halifelerden biri olan Abdulvehhab es-Sûsî’yi halifelik görevinden uzaklaştırması, Kafkaslarda görevlendirdiği İsmail Şîrvânî’yi (ö. 1264/1848) sert bir şekilde uyarmasının başlıca nedeni bu halifelerin mürşidleri Mevlânâ Hâlid’e değil doğrudan kendilerine râbıta ettirmeleridir.⁸

Mevlânâ Hâlid’den sonra râbıta hususunda pek çok halifesinin eserlerinde bilgi bulunmakla beraber müstakil bir risale olarak râbıtayı detaylı ele alan halifesi Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, râbıtaya başlamadan önce hazırlık aşamasında bazı hususlara riâyet edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Cibrîl hadisinde⁹ geçen ihsân makamına vurgu yapan Ervâdî, öncelikle misâl ve surete benzemekten münezzehe olan Allah Teâlâ’nın her zaman kullarını gördüğü düşüncesini zihne getirmeyi ve bu duygularla râbıtaya başlamayı belirtmiştir.¹⁰

Mürîd râbıtada yaparken şeyhinin sûretini düşünmek suretiyle edep ve terbiyesini muhafaza eder. Mürîdin, şeyhinin yanında hazır olduğunu düşünmesi, feyz alabilmesini

⁶ Hamid Algar, “Hâliidiye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15: 295.

⁷ Sâhib, *Bugyetü'l-vâcid*, 124-125.

⁸ Abdulcebbâr Kavak, *Mevlânâ Hâlid-i Nakşebendî ve Hâlidîlik*, (İstanbul: Nizamiye Akademi Yayınları, 2016), 481.

⁹ Cibrîl Hadisi; Ömer İbnü'l-Hattâb(ra) şöyle dedi: Bir gün Resûlullah (sav)’in huzurunda bulunduğumuz sırada, elbisesi beyaz mı beyaz, saçları siyah mı siyah, üzerinde yolculuk eseri bulunmayan ve hiçbirimizin tanımadığı bir adam çıkageldi. Peygamber’in yanına sokuldu, önüne oturdu, dizlerini Peygamber’in dizlerine dayadı, ellerini (kendisi) dizlerinin üstüne koydu ve:

- Ey Muhammed, bana İslâm’ı anlat! Dedi. Resûlullah (sav):

- “İslâm, Allah’tan başka ilah olmadığına ve Muhammed’in Allah’ın Rasûlü olduğuna şehâdet etmen, namazı dosdoğru kılman, zekâtı (tastamam) vermen, ramazan orucunu (eksiksiz) tutman, yoluna güç yetirebilirsen Kâbe’yi ziyâret (hac) etmendir” buyurdu. Adam:

- Doğru söyledin dedi. Onun hem sorup hem de tasdik etmesi tuhafımıza gitti. Adam: - Şimdi de imanı anlat bana, dedi. Resûlullah (sav):

- “Allah’a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe inanmandır. Yine kadere, hayrına ve şerrine iman etmendir.” buyurdu. Adam tekrar: - Doğru söyledin, diye tasdik etti ve:- Peki “ihsan” nedir, onu da anlat, dedi. Rasûlullah (sav):

- “İhsan, Allah’a onu görüyormuşsun gibi kulluk etmendir. Sen onu görmüyorsan da O seni mutlaka görüyor” buyurdu. (Buhârî, İmân 37; Müslim, İmân 1, 5; Tirmizi İmân 4; Ebû Dâvûd, Sünnet 16; Nesâî, Mevâkîf 6.)

¹⁰ Ervâdî, *Risâle fi-hakkı’s-sülûk ve’r-râbıta*, vr.2^a-2^b.

sağlar, huzuru ve nuru tamamlar. Râbîta sebebiyle mürîd kötü ve çirkin işlerden uzak durur.¹¹ Râbîta bir yönüyle sâlikin şeyhiyle bir arada olmadıkları zamanlarda ruhen şeyhinin huzurunda olmasını ve böylece mürşidin mânevî otoritesinin devamlılığını sağlayan bir vasıta olur. Özellikle tarîkate yeni giren sâliklerde râbîta önemli bir kontrol vazifesi icrâ etmesi sebebiyle oldukça faydalı olduğu kabul edilmektedir.¹²

Tasavvufta râbitanın asıl gayesi râbîta-i huzurdur. Mürîd, Allah'tan başka her şeyi akıl ve hayâlından siler, Allah sevgisiyle dolu bir kalb ile her an Hakk'ın huzurunda bulunduğu düşüncesini muhafaza eder, muhabbetullah ile dolu bir kalbe sahip olmaya çalışır.¹³ Bunu temin etmek de çok kolay değildir. Çünkü Allah müşahhas bir varlık değildir. Müşahhas olmadığı için mürîdin yoğunlaşması kolay değildir. Bu yoğunlaşmayı temin etmek için müşahhas bir varlığa ihtiyaç vardır. İşte bu noktada mürîdin ihtiyaç duyduğu varlık, Allah'ın tecellilerinin mazharı olan insan-ı kâmil suretindeki şeyhlerdir. Mürid, müşahhas bir varlık olan şeyhine râbîta eder. Şeyhinin vasıtasıyla Resûlullah'a, Resûlullah'ın vasıtasıyla da Allah'a râbîta etmiş olur. Sonunda huzuru kalbe ererek fenâfillah makamına ulaşmış olur.¹⁴

Esasında günümüzde birçok kimsenin tarikat eğitimindekine benzer bir şekilde râbîta metodunu kullandığını söyleyebiliriz. Meselâ bir sporcunun kampa girerek kendini birtakım şeylerden soyutlaması ve kendini yapacağı spora yoğunlaştırması, bunu yaparken alanında kendisini çok iyi yetiştirmiş ünlü bir sporcuyu, bir antrenörü örnek alması, onunla hemhâl olması gibi yaptığı şeyler bir çeşit râbîtadır. Antrenörle sporcu, usta ile çırak arasındaki bağ bir tür râbîtadır. Bu râbîta ne kadar güçlü olursa sporcunun veya çırağın kendini geliştirmesi o derece güçlü olur. Selçuk Eraydın'a göre Aslında râbîta insanın fizikî yapısını hedefleyen bir alâka değil, o bedende hissedilen duygu ve düşüncelere sahip olma teşebbüsüdür. Yani mürîdin râbitası şeyhinin fiziki görünüşüne değil, o bedende sergilenen İslâmî davranışlardır.¹⁵

1. Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı

Trablusşam müftüsü olarak da bilinen¹⁶ Ervâdî'nin künyesi; *es-Seyyid Şihâbüddîn Ahmed b. es-Seyyid Süleyman b. es-Seyyid Osman el-Hasanî el-Hüseynî et-Trablusî el-*

¹¹ Sâhib, *Bugyetü'l-vâcid*, 73.

¹² Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2015), 129.

¹³ Arvâsî, *Râbîta-i Şerife*, 19; İrfan Gündüz, *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn Hayatı- Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidîyye Tarikatı* (İstanbul: Seçil Ofset, 2013), 276-278.

¹⁴ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 328-329.

¹⁵ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 137-138.

¹⁶ Mustafa Fevzî b. Nu'mân, *Hediyetü'l-Hâlidîn fî menâkıb-ı kutbi'l-ârifîn Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn b. Mustafa el-Gümüşhânevî* (İstanbul: y.y. 1318/1896), 27.

Ervâdî'dir.¹⁷ *Ervâdî*, günümüzde Suriye'ye bağlı olan *Ervâd Adasında* dünyaya gelmiş, doğduğu yere nispetle "*Ervâdî*" diye şöhret bulmuştur.¹⁸ Mevcut tabakât ve terâcim kitaplarında¹⁹ *Ervâdî*'nin doğumu hakkında bir bilgi bulunmamaktadır.

Ervâdî, ilk tahsiline doğduğu yer olan *Ervâd* adasında başlamış, daha sonra ilim tahsili için Mısır ve Şam gibi dönemin ilim merkezlerine gitmiştir. Dönemin tanınmış pek çok büyük âlimlerinden dersler okumuştur. İlim tahsil ettiği şahsiyetler arasında; Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî (ö. 1242/1827), Ahmed el-Halvetî en-Nakşibendî es-Sâvî (ö. 1241/ 1825), Muhammed el-Fudâlî (ö. 1236/1820), Ali en-Neccârî, İbrahim el-Bâcûrî (ö. 1277/1860), Fethullah, Abdurrahman el-Mansûrî, Mustafa el- Bûlâkî, Ahmed Tamûs, Mustafa el-Mubellat el-Ahmedî (ö. 1284/1867), Hasan el-Beltânî, Abdurrahman el-Üşmûnî (ö. 1321/1903), Muhammed Emîn b. Âbidîn (ö. 1252/1836), Abdurrahman el-Küzberî (ö. 1262/1846), Hâmid el-Attâr(ö. 1263/1847), Muhammed Efendi er-Rûmî, Hüseyin ed-Dücânî (ö. 1274/1858), Ahmed et-Temîmî el-Halili (ö. 1236/1820), Abdurrahman Efendi b. Hasan Efendi, Seyyid Ömer Efendi el-Feyzî, Abdülkerim el-Bedîrî, Ahmed, Sâlim, Ömer el-Bağdâdî, Ali, Ali el-Vefâî, Osman ve Şeyh Hâlid es-Sâ'idî gibi âlimler yer almaktadır.²⁰

Ervâdî, ilim tahsili sırasında; başta hadis, tefsir, fıkıh, kelim ve tasavvuf olmak üzere temel İslâmî ilimlere dair o zamana kadar yazılmış temel kaynakların neredeyse tamamını okuyup icâzet almıştır.²¹ Bu durum onun oldukça ciddi bir ilmî altyapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Nazarî ilimlerde büyük mesafe kat eden *Ervâdî*'de mânevî yönünü geliştirmek için bir tarîkata intisab duygusu hâsıl olmuş ve intisab edebileceği şeyhler aramaya başlamıştır.²² Gerek kendi muhitinde gerekse her biri birbirinden farklı uzak beldelere giderek; meczub, ümmî, velî ve ârif birçok şeyhin hizmetinde bulunmuştur. Hizmetinde bulunduğu şeyhlerden,

¹⁷ Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî, *İbtîlâü'l-evliyâ ve tasarrufî'l-kibriya*, Merkezü'l-Melik Faysal (Riyad), nr. 412/5, vr. 1^a; Fuad b. Fevzî et-Trablusî, *Nüzhetü'n-nâzirîn ve ka'bet'ül-aşîkîn fi ensâbi ve ahvâli ve esânîdi evliyâ-i Trablusu's-Sâlihîn* (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006), 219.

¹⁸ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm*, (Beyrut: Dâru'l-İlmi lil-Melâyîn, 2002), 1: 133; Muhammed Zâhid el-Kevserî, *İrgâmü'l-merîd fi şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessülü'l-mürîd* (Kahire: el-Mektebetü'l- Ezheriyye, 2000), 65.

¹⁹ Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemü'l-matbûâtî'l-Arabiyye ve'l-muarrebe*, (Mısır: Matbatü Serkîs, 1928); Muhammed Abdulhayy el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l- Garbi'l-İslâmî, 1402/1982); Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, ty.); Ziriklî, *el-A'lâm*; Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, ty).

²⁰ *Ervâdî*, *el-'İkdü'l-ferîd fi uluvvi'l-esânîd*, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/199; Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 731; Ezheriyye Kütüphanesi. (Kâhire), nr. 43810 (653), vr. 2^b-4^b; Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, 65.

²¹ *Ervâdî*, *el-'İkdü'l-ferîd fi uluvvi'l-esânîd*, vr. vr. 7^b-11^b.

²² Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, 66.

Ekberiyeye, Rifâiyeye, Desûkiyeye, Ahmediyeye (Bedeviyeye) ve Halvetiyeye tarikatlarından icâzet almıştır.²³ Ervâdî, mânevî yönünü daha da geliştirmek için Bağdat'tan Şam'a hicret eden Nakşbendî Müceddidî Mevlânâ Hâlid el-Bagdâdî'nin yanına giderek ona intisab etmiş, tarikat eğitiminde önemli bir süreç olan seyr u sülûkünü tamamlamıştır. Gördüğü bu mânevî eğitimin neticesinde oldukça ciddi bir tasavvufî birikime ve maneviyata sahip olmuştur. Mevlânâ Hâlid, sülûkünü tamamlayan Ervâdî'yi irşad icâzetiyle şereflendirmiştir.²⁴ Kendisini Nakşbendîyeye, Kâdiriyyeye, Sühreverdiyyeye, Kübreviyeye ve Çiştîyeye tarikatlarından mutlak hilâfet izniyle halife tayin etmiştir.²⁵

Mevlânâ Hâlid'in yanında seyr u sülûkünü tamamlayıp irşad icâzetini alan Ervâdî'nin Trablusşam'a yerleştiği, burada Nakşbendî Hâlidîliği neşretmeye başladığı²⁶ ve bu süreçte çok sayıda talebe yetiştirdiği bilinmektedir.²⁷ Trablusşam'da bu kadar etkili olmasında Trablusşam müftüsü olmasının da etkili olduğu söylenebilir.

Ervâdî, Mevlânâ Hâlid'in manevî işâreti ile İstanbul'a giderek Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'ye (ö. 1311/1893) tarikat eğitimi vermiştir. Gümüşhânevî'nin halvetini tamamlamasının ardından ona Nakşbendîyeye, Kâdiriyyeye, Sühreverdiyyeye, Kübreviyeye, Çiştîyeye, Hâlidîyeye, Halvetiyeye, Bedeviyeye, Rifâiyeye, Şâzeliyyeye ve Müceddidîyeye tarikatlarından "hilâfet-i tâmmeye"²⁸ ile 1264/1848 tarihinde icâzet vermiştir.²⁹ Ervâdî, İstanbul'da iki yıl kalmış, bu müddet zarfında Ayasofya Camiinde hadis dersleri vermiştir. Bu derslere devam eden Gümüşhânevî'ye tarikat icâzeti yanında, bütün rivâyetlerinden ve telifâtından da tedris ve ta'lim etme icâzeti vermiştir.³⁰

İyi bir ilmi birikime sahip olan Ervâdî, başta tasavvuf olmak üzere; hadis, tefsir, fıkıh, kelim, mantık, tecvid ve Arap dili gibi birçok sahada eserler telif etmiş, eserlerini mensûr ve

²³ Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, 65-66.

²⁴ Kevserî, *İrgâmü'l-Merîd*, 66.

²⁵ Gümüşhânevî, *Câmi'u'l-usûl*, 227-229.

²⁶ Cevâd Fakî Ali el-Hayderî, *Mevlânâ Hâlid en-Nakşbendî ve menhecühü fi't-tasavvuf* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017), 454.

²⁷ Yetiştirdiği talebeler için bkz. Nazım Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, (Kayseri: Basılmamış Doktora Tezi, 2019), 66-74.

²⁸ Hilâfet-i tâmmeye: Bir tarikate intisab edip sürekli Allah'ın zikriyle meşgul olan, tasavvuf yolunda ilerleyerek olgunluk makamlarını aşan ve irşad makamına ulaşan taliplere, şeyh efendinin veya mürşid-i kâmilin, kendi usulünü devam ettirmeye ehil gördüğü müridlerine "mürşitlik" yapabileceğini göstermek üzere, terbiye ve irşad izni vermesidir. Buna icâzetnâme veya hilfetnâme de denir. (Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1971), 1: 829; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 296; Süleyman Uludağ, "Halife", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15: 300; Cemil Akpınar, "İcâzet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2000), 21: 397.

²⁹ Kevserî, *İrgâmü'l-merîd*, 71; Mustafa Fevzi, *Hediyet'ül Hâlidîn*, 32; Hocazâde Ahmed Hilmi, "Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn el-Gümüşhânevî" *Ceride-i Sûfiyye* (İstanbul: 4 Teşrin-i-evvel 1328/17 Ekim 1912), 7.

³⁰ Hocazâde, "Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn el-Gümüşhânevî", 7.

manzûm olarak yazmıştır.³¹ Eserlerinin çoğu risâle şeklinde olup yazma olarak muhafaza edilmiştir. Bazı eserleri ise matbudur. Ervâdî, halifesi Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'ye kendi eliyle yazıp verdiği tek varaklık icâzetnâmesinde, eserlerinin sayısının 120'den fazla olduğunu bizzat belirtmiş,³² fakat eserlerin isimleriyle ilgili bir bilgi vermemiştir. Ne yazık ki eserlerinin çoğu günümüze ulaşmamıştır. Bilinen eserleri, başta İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi olmak üzere dünyanın muhtelif bölgelerindeki belli başlı kütüphanelerde yazma ve matbu olarak kayıtlı bulunmaktadır. Ervâdî'ye ait yazma ve matbu eserlerden ulaşılabilenleri tasavvuf ve diğer ilim dalları alanında iki grupta toplamak mümkündür;

1.1. Ervâdî'nin Tasavvuf İlmine Dair Telif Ettiği Eserler:

1. el-‘İkdü’l-ferîd fî uluvvi’l-esânîd
2. Mir’âtü’l-irfân ve lübbü şerhi risâleti “Men arefe nefsehû fekad arefe rabbehû”
3. Risâle fî-hakkı’s-sülûk ve’r-râbıta ve şemâili cemî’i silsile
4. el-Kasîdetü’r-râiyye
5. Müferricetün li’l-kürûbi bi’s-salâti ale’n-Nebiyi’l-Muhibbi’l-Mahbûb
6. Manzûme bi esmâi’llâhi Teâlâ el-Hüsna
7. İbtîlâü’l-evliyâ ve tasarrufu’l-kibriyâ
8. Nûru’l-mazhar fî tarîkatı seyyidî eş-Şeyhi’l-Ekber
9. Celbü’l-ibâd ilâ tarîki’r-reşâd
10. Âdâbu’z-zikr li’n-Nakşbendiyye
11. Münâcât
12. Bugyetü’l-mürîdi’l-me’hûze min kelâmi ehli’t-tevhîd
13. Nabzatü’n-râika ve ‘ukûdün fârika
14. Kifâyetü’l-mürîd fî edebi’l-müveffeki’s-saîd
15. el-İstiğâse
16. Keşfü’l-muzmar an şerhi beyteyn li’ş-Şeyhi’l-Ekber
17. el-Fethu’l-mübîn şerhu beyteyn li-seyyidî Muhyiddîn
18. Şerhu Taştîri ebyâtı İbnü’l-Arabî
19. ed-Dürrü’l-mesbûk fî intihâi ğâyeti’s-sülûk
20. Keşfu’s-sutûr an me’ânî salâti’n-nûr
21. Havâssu Hizbi’l-bahr

³¹ Mustafa Fevzî, *Hediyyetü’l-hâlidîn*, 27.

³² Bu icâzetnâmenin aslı, Mahmud Es’ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/198’de yazma olarak, tek varak halinde bulunmaktadır.

22. Şerhu Hizbi'l-A'zam
23. Risâle fi silsileti'n-Nakşbendiyye
24. Ahvâlü's-sülûk ve şurûtuhû.³³

Kaynaklarda geçmesine rağmen künyeleri tespit edilemeyen ancak Ervâdî'ye nispet edilen birkaç tane eser daha vardır; *Risâle fi'l-halvet, İlhamâtü'r-rabbâniyye fi şerhi's-Salâti'zzâtiyye, Ferâid-i fevâid, Târîh-i kebîr, Elfiye fi ulûmi'l-edeb.*³⁴

1.2. Ervâdî'nin Diğer İlim Dallarına Dair Telif Ettiği Eserler;

1. Hükmü'l-müfâd fi mesâili't-taklîd ve'l-ictihâd
2. Faslu'l-hıtâb fi ilmi'l-âdâb
3. en-Nefehâtü'r-Rabbâniyye alâ Metni'l-Meydâniyye
4. İlmü'l-mantık
5. el-Hükmü'l-mersûh fi 'ilmi'n-nâsih ve'l-mensûh
6. el-Kavlu'l-müfîd fi halli ba'zı müşkilâtın mine'l-Kur'âni'l-Mecîd
7. el- Kevâkibü'l-muzîe fi erba'îne hadîsen kudsîyye.
8. İkâmetü'd-delîl alâ sevâi's-sebîl
9. en-Nefehât fi ilmi'l-mecâz ve'l-isti'ârât
10. Ukûdü'l-cumân fi şerhi Fethi'l-Mennân.³⁵

Ervâdî, 1275/1858 tarihinde hayatının çoğunu geçirdiği ve müftülük yaptığı Trablusşam'da vefat etmiştir³⁶. Cenazesi Trablusşam'ın merkezinde eski kuyumcular çarşısının arkasında ki “Abdülvadid el-Miknesi Camii'nin”³⁷ yanında Nakşibendî Sâdâtının medresesi olarak da bilinen³⁸ “Dübbahâ Medresesinin” (daha sonra mescide çevrilen) güney tarafında yer alan duvarın yanı başına, camii mezarlığına defnedilmiştir.³⁹ Ervâdî'nin Kabrin üzerine yazılan şiirde ebced hesabına göre vefat tarihine işaret eden; “*Tayyiben halîfete'l-hâdî el-Müceddid*” “1275” tarihi düşünülmüştür.⁴⁰ Trablusşam'a gerçekleştirdiğimiz ziyaretimizde, kabri ziyaret etme ve inceleme imkânı bulduk. Kabrin bulunduğu yer kıbleye göre sağ tarafta

³³ Eserlerin künyeleri ve muhtevaları için bkz. Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, 76-105.

³⁴ Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, 1: 125; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1: 133; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1: 236-237.

³⁵ Eserlerin künyeleri ve muhtevaları için bkz. Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, 105-110.

³⁶ Muhammed Ahmed Dernîka, *et-Tarikatü'n-Nakşbendiyye ve e'lâmüha* (Trablus: Elmüessesetü'l-Hadîsetü lil-Kitab, 2009), 75; Abdulhay el- Kettâni, *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât*, nşr. İhsan Abbas, (Beyrut: Dârü'l- Garbi'l-İslamiyyi, 1402/1982), 1: 125; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1: 236;

³⁷ Muhammed Ferid b. Abdîrrezzak b. Muhammed Kürd Ali, *Hutatü'ş- Şam* (Beyrut: Mektebetü'n-Nûrî, 1983), 6: 54.

³⁸ Dernîka, *et-Turuku's-süfiyye ve meşayihuhâ fi Trablus* (Trablus: Dârü'l-İnşâ, 1405/1984), 294

³⁹ Dernîka, *Et-tarikatü'n-nakşbendiyye ve e'lâmüha*, 75-76.

⁴⁰ Çınar, *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, 40.

yer alıyor. Bu mekânda Ervâdî'den başka yedi tane kadar Nakşbendî büyüklerinin kabirleri de bulunmaktadır. Kabre mescidin içinden geçiliyor. Ziyaretgah, namaz vakitlerinden biraz önce açılıyor, namazdan sonra da mescid kapandığı için kapanıyor. Kabirlerin bulunduğu yere namaz saati haricinde girilemiyor.

2. Ervâdî'nin "Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita ve şemâili cemî'i silsile" İsimli Eseri

Eser, Ervâdî'nin râbita yaparken zihinde tahayyül edilmesini istediği Nakşbendîyye tarîkatı silsilesinde yer alan meşâyih-i kiramın şemâili ile ilgili olarak kaleme aldığı bir risâledir. Güzel bir nesih hattı ile yazılmış olan eser, dokuz varak, on yedi sayfadan oluşmaktadır. Eser yazma olarak⁴¹ Süleymaniye kütüphanesinde ve Millet kütüphanesinde kayıtlı bulunmaktadır.⁴²

Adı geçen eserin metnine sadık kalınmadan daha çok şerh edilerek yapılmış bir de matbu⁴³ tercümesi bulunmaktadır. Süleymaniye kütüphanesinde kayıtlı eserin kim tarafından şerh edildiği yazmamaktadır. Eser Arap alfabesi ile Osmanlıca basılmış olup kenarında Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî'nin râbita risalesi yer almaktadır.⁴⁴

Ervâdî, risalesine "Sevdiklerini güzellik ve aydınlık elbisesi giydirerek kemâl sıfatıyla vasıflandıran Allah'a hamdolsun. Salât ü selâm en yücelerin başı kâb-ı kavseyn sahibi Resûlullah (sav)'in üzerine olsun" sözleriyle Allah'a hamd ederek, Resulüne salât ü selâm getirerek başlamıştır.⁴⁵

Ervâdî'nin bu risalesini tanıtmadan önce râbita hakkında kısa bir bilgi vermek faydalı olacaktır.

2.1. Silsilede Geçen Meşâyih-i Kirâmın Şemâil-i Şerifleri

Ervâdî, mensubu olduğu silsileyi saymaya geçmeden önce, silsilede geçen meşâyih-i kiramın; şemâil ve rûhâniyetinin bilinmesinin sâlik için seyr u sülûk yolunda gerekli olduğunu, sâlikin zihninde meşâyih-i kiramın şemâil ve rûhâniyetinin hazır olması durumunda sâlikten zan ve şüphenin kalkacağını, latif sıfatların onda toplanacağını, Allah'ın o kimseyi

⁴¹ Bkz. Ek 1-2.

⁴² Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita ve şemâil-i cemî'i silsile*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, nr. 292; Millet Kütüphanesi. Ali Emîrî, nr. 233, 798, 799, 800, 801.

⁴³ Bkz. Ek 2-3.

⁴⁴ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita ve şemâil-i cemî'i silsile*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Râşid Bey, nr. 100.

⁴⁵ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 1^a.

dost edineceğini, hidâyete erdireceğini ve o kişiden şüpheleri kaldıracağını belirtmiştir.⁴⁶

Görüldüğü gibi Ervâdî, seyr u sülûk yolunda sâlik için râbitanın oldukça önemli olduğunu, meşâyih-i kiramın şemailinin zihinde canlandırılması neticesinde zannın ve şüphenin kalkacağını, daha ihlaslı bir şekilde Allah'a yöneleceğini ve ihsan makamına doğru yol alacağını vurgulamıştır.

Ervâdî, silsilede ki meşâyih-i kiramın yüce ruhlarına yaptığı râbitada gördüğü rüya üzerine onların ruhlarıyla bir araya gelmek suretiyle şemaillerini yazdığını belirtmiştir.⁴⁷ Bu yapılan râbitanın ihsan makamına ulaşmak için bir ön hazırlık olacağına ve râbita ile elde edilmek istenen asıl maksadın ise ibadet edilmeye en layık olan Allah'tan yardım istemek olduğuna vurgu yapmıştır.⁴⁸

Allah Teâlâ'nın; "*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*",⁴⁹ buyruğu mucibince her insanın, hayatta olduğu müddetçe sürekli Allah'a ibadet etmesi gerekmektedir. İhlaslı bir şekilde ibadet etmek içinde Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmek gerekmektedir. Ervâdî, ihsan makamına dikkat çektikten sonra, râbita yoluyla elde edilmek istenen asıl maksadın; "*Ancak sana ibadet eder ve ancak senden yardım dileriz*"⁵⁰ ayetinde buyrulduğu gibi; Allah'tan yardım istemek olduğunu ve Allah Teâlâ'nın kullarını her an gördüğünü zihinde tutmaya vurgu yapmıştır

Ervâdî, tarikat yolunda ilerlemek isteyen sâlikin râbita yapmadan önce; tevhid akidesini düzeltmesini, sağlam bir imana sahip olmasını, Allah'ın razı olacağı ibadetleri tam olarak yapmasını, niyetini hâlis kılmasını, Allah Teâlâ'ya dayanmasını, üzerinde ne kadar hak varsa bu hakları hak sahiplerine iâde etmesini ve bütün mahlûkata dostça davranmasının gerekli olduğunu belirtmiştir.⁵¹

Ervâdî, eserlerinin genelinde dört mezheb imamının görüşleri doğrultusunda şeriatın emir ve yasaklarına riayet etmeye ve ehli sünnet çizgisinde hareket etmeye çok önem vermiştir. Bu risalesinde de râbita yapmadan önce tevhid akidesine dikkat çekerek; sâliki tam bir imana sahip olmaya, iman gereği olan ibadetleri ihlaslı bir şekilde yapmaya, üzerinde kul hakkı varsa bu hakları hak sahiplerine vererek helalleşmeye, güzel ahlaklı olmaya ve bütün mahlûkâta dostça davranmaya çağırarak şeriata riayet etmenin gerekli olduğunu belirtmiştir.

⁴⁶ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 1^b.

⁴⁷ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 1^b.

⁴⁸ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 1^b-2^a.

⁴⁹ Zaâriyat 51/56.

⁵⁰ Fatıha ¼.

⁵¹ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 2^a.

Ervâdî râbîta ile ilgili gerekli şartları yerine getiren müridin, râbîta esnasında zihninde tahayyül edeceği meşayih-i kirâmın şemâilini saymaya başlamadan önce; “*Misâl ve sûrete benzemekten münezzehe olan Allah Teâlâ’yı zihnine getirmesine*”, dikkat çekerek râbîtaya Allah Teâlâ’yı zihninde tutarak başlamasını vurgulamış ve başka kaynaklarda pek görmediğimiz bir şekilde râbîtayı Cibrîl-i Emîn’den başlatmış ve Hz. Peygamber (sav)’den Mevlânâ Hâlid’e kadar gelen silsilenin şemâilini sıra ile zikretmiştir.⁵² Ervâdî eserinde râbîta yapılacak meşâyih-i kirâmın şemâilini şu şekilde sıralamıştır;

Cibrîl-i Emîn’e Râbîta: Mürid Cebrail (as)’e, Hz. Peygamber (sav)’a geldiği suretiyle; Bembeyaz elbiseli, simsiyah saçlı, beyaz tenli, orta boylu, açık tenli, sarığını kafa kısmından aşağı sarkıtmış, yüzü aydan daha nurlu, yuvarlak yüzlü, sahâbe içinde Dihyetü’l-Kelbî’ye ve Hz. Ömer’e benzeyen vasıflarını zihninde hayal ederek râbîtaya başlamalıdır.⁵³

Hz. Muhammed Mustafa (sav)’e Râbîta: Ervâdî, yaratılmışların en faziletlisi diye övdüğü Hz. Muhammed Mustafa (sav)’e râbîtanın nasıl yapılacağını da Ümmü Ma’bed’in⁵⁴ vafettiği şemâilin göz önünde bulundurularak yapılmasını istemiştir. Ümmü Ma’bed, Hz. Peygamber (sav)’i şu şekilde vafetmiştir : “Hz. Muhammed (sav)’in apaçık parlak yüzlü, kaşlarının kenarı aydınlık, uzun kirpikli, beyaz içinde simsiyah iri gözlü, yumuşak sesli, tane tane konuşan, ne çok uzun ne de çok kısa boylu, göbekli değil, küçük kafalı değil, boynu gümüş bir ibrik gibi parlak, bir konu üzerinde konuştuğu zaman kuvvetini birleştiren, sustuğu zaman bir vakar kaplayan, konuşması peş peşe dizilmiş inciler gibi olan, Ashabının içinde görünüş olarak en yakışıklısı ve yüz olarak en güzeli olan idi”.⁵⁵

Hz. Ebûbekir (ra)’a (ö. 13/634) Râbîta: O meleklerin ve peygamberlerin havâsından sonra ahlakı en güzel olandı. Beyaz yüzlü ve beyaz sakallı idi. Geniş alınlı ve gözleri çukurca idi. Omuzları geniş, zayıf yapılı ve uzun boylu idi. Kalbi çok temizdi, Allah korkusundan sürekli gözü yaşlı idi. O Hz. Peygamber (sav)’i çok sever idi.⁵⁶

⁵² Ervâdî, *Risâle fî-hakkı’s-sülûk ve’r-râbîta*, vr.2^b.

⁵³ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı’s-sülûk ve’r-râbîta*, vr. 2^a-2^b.

⁵⁴ **Ümmü Ma’bed:** Huzâa kabilesinin Kâ’boğulları koluna mensup bir hanımdır. Bu hanım sahâbînin meşhur olmasının sebebi ise; Hz. Peygamber (sav)’in Mekke’den Medine’ye hicreti esnasında, Mekke’den yaklaşık 120 km. uzaklıkta bulunan Kudeyd köyünün kenarında Ümmü Ma’bed’in çadırında mola vermiş, bu görüşmeden sonra Ümmü Ma’bed Müslüman olmuştur. Daha sonra çadıra dönüp Peygamberimizi soran kocasına veciz bir şekilde Peygamberimizin şemâilini anlatmıştır. (Geniş bilgi için bkz. Mehmet Eren, "Ümmü Ma’bed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummu-mabed> (29.05.2019)).

⁵⁵ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı’s-sülûk ve’r-râbîta*, vr. 2^a-3^b.

⁵⁶ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı’s-sülûk ve’r-râbîta*, vr. 3^b.

Selman-ı Farisî (ö. 35/655)'ye Râbita: O Resûlullah (sav)'in ehlibeytinden idi. Buğday tenli, güzel yüzlü ve uzun boylu idi. Bir îzar ve rida giyer, başına sarık takardı. İleri yaşta olmasına rağmen sakalının çoğu siyahtı ve çok uzun yaşamıştı.⁵⁷

Kasım b. Muhammed b. Ebûbekr (ö. 102/720)'e Râbita: O faydalı ilim ve tahkik sahibi idi. Esmer tenli, seyrek sakallı, gözleri ve sakalı siyah idi. Uzun boylu ve alnında secde eserinden bir alamet var idi. Allah korkusundan başı eğik ve sürekli gözü yaşlı idi.⁵⁸

Câfer-i Sadık (ö. 148/765)'a Râbita: O sürekli Allah'ı Teâlâ'yı müşahede ederdi. Açık tenli, güzel yüzlü ve güzel gözlü idi. Hz. Hasan'ın babası Hz. Ali (ra)'ye benziyordu. Yüce himmetli, vücudu görkemli, saçları sık ve çok ilim sahibi idi.⁵⁹

Bayezid-i Bistamî (ö. 261/875)'ye Râbita: O beyaz tenli, hafif sakallı ve uzun boylu idi. Şemâili Hz. Ebubekir (ra)'e benziyordu.⁶⁰

Ebu'l-Hasan Harakânî (ö. 419/1029)'ye Râbita: O güzel yüzlü, geniş alınlı, büyük gözlü, orta boylu ve kumraldı. Hz. Ömer'e en çok benzeyendi.⁶¹

Ebu Ali Farmedî (ö. 477/1084)'ye Râbita: Onun üzerinde hak tecellisi var idi. O esmer tenli, çatık kaşlı, saçının ve gözünün rengi siyah idi. Orta boylu ve geniş ağızlı idi. Müridlerine babalarından ve amcalarından daha şefkatli idi.⁶²

Yusuf Hemedanî (ö. 535/1140)'ye Râbita: O rabbanî feyze sahip idi. Zayıf yapılı, kısa boylu, buğday tenli, bir yere baktığı zaman feyiz dolardı, sakalı beyaz ve seyrek. Onun takvası Ebu Hanife'nin takvası gibiydi.⁶³

Abdülhalık Gucdüvânî (ö. 617/1220)'ye Râbita: O işaret ve meânî ilmine sahipti. O uzun boylu, iri başlı, beyaz tenli, güzel yüzlü ve burunlu idi. Kaşları çatık, göğsünün genişliği omuzlarından fazla idi.⁶⁴

Ârif Rîvgerî (ö. 649/1251)'ye Râbita: Onun üzerine hayırlar akardı. Onun yüzü yeni doğmuş ay gibi parlaktı. Ondaki misk ve anber kokusu yayılırdı. O güzel yüzlü, iri gözlü, kaşları yay gibi kavisli ve orta boylu idi.⁶⁵

⁵⁷ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 3^b-4^a.

⁵⁸ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 4^a.

⁵⁹ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 4^a.

⁶⁰ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 4^a-4^b.

⁶¹ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 4^b.

⁶² Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 4^b-5^a.

⁶³ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 5^a.

⁶⁴ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 5^a.

⁶⁵ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 5^a-5^b.

Mahmud İncir Fağnevî (ö. 670/1271) 'ye Râbita: O zenginlikten berî idi. Rengi beyaz ve orta boylu idi. Sakalı siyah, güzel yüzlü, güzel burunlu ve geniş ağızlı idi. O beyaz sarık takardı.⁶⁶

Ali Ramitenî (ö. 705/1305) 'ye Râbita: O bütün hallerinde Rabbini överdi. Onun âzaları birbirine uygun idi. O orta boylu, güzel yüzlü ve güzel burunlu idi. Onun hali avâmın hali gibi idi.⁶⁷

Muhammed Baba Semâsî (ö. 740/1339)'ye Râbita: O sürekli rabbine yönelen, orta boylu, güzel yüzlü, esmer renkli ve alnında alâmetler var idi.⁶⁸

Emir Külâl (ö. 777/1375)'e Râbita: O, Hz. Hz. Peygamber (sav)'in ve âlinin muhabbetine gark olmuştu. Kaşları çatık, uzun boylu, yardımsever ve esmer renkli idi. Sakalının bazı yerlerinde beyazlıklar vardı. Çok tevâzu ve tezellül sahibi idi. İtiraz etmeyi terk ederdi.⁶⁹

Bahâeddin Muhammed Nakşbend el-Buhârî (ö. 791/1389)'ye Râbita: O sürekli alemlerin rabbini müşâhede halindeydi. O buğday tenli, büyük sakallı, uzun boylu ve güzel yüzlü idi. Daima kulları doğru yola irşad ile meşgul idi.⁷⁰

Alaeddin Attar el-Buhârî (ö. 802/1399)'ye Râbita: O Allah'ın razı olduğu yolda yürür idi. O orta boylu, esmer renkli, güzel yüzlü ve gür sakallı ve sürekli Allah'a itaat halindeydi.⁷¹

Yakub-i Çerhî (ö. 847/1443)'ye Râbita: O sürekli mevalyî mürâkabe ederdi. O parlak renkli, orta boylu, güzel yüzlü ve beyaz sakallı idi. Yüzünde bir ben var idi.⁷²

Ubeydullah Ahrar (ö. 895/1490)'a Râbita: O rabbine muhabbetle ömrünü geçirmişti. O uzun boylu, esmer renkli, iri yapılı, sakalı büyük ve sakalında biraz siyahlık var idi. Müridlerine yardım ederek onları mutlu ederdi.⁷³

Muhammed Zahid (ö. 922/1516)'e Râbita: O sürekli rabbine ibadet eden bir kul idi. O beyaz tenli, seyrek sakallı, güzel yüzlü ve zayıf yapıydı.⁷⁴

Derviş Muhammed (ö. 970/1562)'e Râbita: O neşeli ve güler yüzlü idi. O güzel yüzlü, buğday tenli, orta boylu, beyaz sakallı ve azaları bir uyum içindeydi.⁷⁵

⁶⁶ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı 's-sülûk ve 'r-râbita*, vr. 5^b.

⁶⁷ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı 's-sülûk ve 'r-râbita*, vr. 5^b.

⁶⁸ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı 's-sülûk ve 'r-râbita*, vr. 5^b-6^a.

⁶⁹ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı 's-sülûk ve 'r-râbita*, vr. 6^a.

⁷⁰ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı 's-sülûk ve 'r-râbita*, vr. 6^a.

⁷¹ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı 's-sülûk ve 'r-râbita*, vr. 6^a-6^b.

⁷² Ervâdî, *Risâle fî-hakkı 's-sülûk ve 'r-râbita*, vr. 6^b.

⁷³ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı 's-sülûk ve 'r-râbita*, vr. 6^b.

⁷⁴ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı 's-sülûk ve 'r-râbita*, vr. 6^b-7^a.

⁷⁵ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı 's-sülûk ve 'r-râbita*, vr. 7^a.

Muhammed Hâcegî İmkenegî (ö. 1008/1599)'ye Râbita: O ilk defa yaratan ve öldükten sonra diriltten rabbine muhabbetle coşmuştu. O esmer tenli, nur yüzlü, beyazı çok olan hafif sakallı idi. O insanlara çok yardım ederdi.⁷⁶

Muhammed Baki Billah (ö. 1014/1605)'a Râbita: Onun sevgisiyle insanlar kendinden geçerdi. O orta boylu, kırmızı tenli, bazısı beyaz seyrek sakallı idi. O bütün vakitlerinde riyazat yapardı.⁷⁷

Ahmed Fâruk Sirhindî (ö. 1034/1624)'ye Râbita: O buğday tenli, uzun boylu, güzel yüzlü ve gözünde kızılılık var idi. O gür sakallı ve sakalının çoğu siyahtı. O alimlerin emîri idi.⁷⁸

Muhammed Ma'sûm Sirhindî (ö. 1098/1686)'ye Râbita: Tarîkatın batını ona babasından miras idi. Onun özellikleri babası Ahmed Fâruk Sirhindî gibiydi. Allah'tan çok korkardı ve huzûru devamlı idi.⁷⁹

Seyfeddin b. Muhammed Ma'sûm Sirhindî (ö. 1100/1689)'ye Râbita: O dünya ile ahiret arasında irşad bayrağının nâşiri idi. O esmer tenli, geniş gözlü, uzun boylu ve sakalının iki tarafı az seyrek idi.⁸⁰

Muhammed Bedvânî (ö. 1135/1723)'ye Râbita: O Hakk Teâlâ'ya kurbiyyet makamında idi. O orta boylu ve hafif geniş omuzlu idi. Çok göz yaşı dökerdi, hudû'u çoktu ve alnında bir nur alameti vardı.⁸¹

Şemsüddin Cân-ı Cânân-ı Mazhar (ö. 1195/1780)'a Râbita: O tarîkatın özünü açığa çıkaran ve tarîkatın ileri gelenlerinden idi. O orta boylu, güzel yüzlü, siyah sakallı ve buğday tenli idi. Onun üzerinde celal ve heybet vardı.⁸²

Abdullah Dihlevî (ö. 1240/1824)'ye Râbita: O yüce sıddıklardan idi. O orta boylu, esmer tenli, hafif sakallı, güzel yüzlü ve güzel burunlu idi. o çok ilim sahibi idi ve sürekli yüce Allah'ı müşâhede makamında idi.⁸³

Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî (ö. 1242/1827)'ye Râbita: Ervâdî, Mevlânâ Hâlid'in şemâilini bilfiil müşâhede etmesi sebebiyle daha teferruatlı olarak şu şekilde zikretmiştir: “Şeyhimiz müceddiddir. Makam-ı Mahmud sahibidir. O daima ebedi huzur hâlinedir. O uzun boylu, iri yapılı ve açık tenlidir. Onun burun kemiği kemerli, dişleri seyrek, gözleri irice ve güzel

⁷⁶ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 7^a.

⁷⁷ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 7^a.

⁷⁸ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 7^b.

⁷⁹ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 7^b.

⁸⁰ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 7^b.

⁸¹ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 7^b-8^a.

⁸² Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 8^a.

⁸³ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita*, vr. 8^a.

yüzlüdür. Onun kolları uzun, göğsü ve sırtı geniş, sakalı gür ve çoğu siyahtır. Onun üzerinde vakar, muhabbet, güzellik ve şeref vardır. Bil ki o zamanının mürşidi, asrının ve üzerinde bulunduğu zamanın müceddiddir.⁸⁴

Ervâdî, kendisine kadar gelen Nakşbendî silsilesinin şemâilini yukarıda örneklerini zikrettiğimiz gibi Cibrîl (as) ve Hz. Peygamber (sav)’den başlamak suretiyle sırayla saymıştır. Ervâdî, râbîta esnasında müriden ağırlıklı olarak; râbîta yapacağı şeyh karşısındaymış gibi şeyhin ilk bakışta göze çarpan cismânî özelliklerini zihnine getirmesini istemiştir. Bazen de rûhânî özelliklerine değinmiştir. Ervâdî, yukarıda verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi âdetâ râbîta yapılacak şeyh efendinin bütün cismânî özelliklerini müridin zihnine resmetmiştir. Böylece müridin hayâlinde şeyhi müşahhaslaştırarak fizikî ve manevî olarak şeyhle hemhâl olmasını sağlamıştır.

Ervâdî’nin, râbîtaya başlamadan önce salikten özellikle; misâl ve sûrete benzemekten münezzeh olan Allah Teâlâ’yı zihnine getirmesini istemesi ve silsileyi Cibrîl-i Emîn’den başlatması, nihayet olarak râbîtanın Allah'a yapıldığını göstermektedir.

Sonuç

Mevlânâ Hâlid el-Bağdâdî’nin son halifesi olan Ahmet b. Süleyman el-Ervâdî, başta tasavvuf olmak üzere; hadis, tefsir, fıkıh, kelam, mantık, tecvid ve Arap dili gibi birçok sahada yüz yirmiden fazla eser telif etmiştir. Bu eserlerinden birisi de Nakşbendîlikte oldukça önem arz eden râbîta ile ilgili kaleme aldığı; “*Risâle fî-hakkı’s-sülûk ve’r-râbîta ve şemâil-i cemî’i silsile*” isimli eseridir.

Ervâdî, seyr u sülûk yolunda râbîtanın oldukça önemli olduğunu belirtmiş, Meşâyih-i kiramın şemâil ve ruhaniyetlerinin zihinde tutulması neticesinde sâlikten zan ve şüphenin kalkacağını, zan ve şüphe kalktığı zaman da sâlikin Allah'a yaklaşacağını ve Allah'ın dostu olacağını belirtmiştir.

Ervâdî, sâlikin râbîta yoluyla Cibril hadisinde belirtilen Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etme makamı olan ihsan makamına ulaşacağını ve râbîtadan asıl maksadın ise Allah'tan yardım istemek olduğunu belirtmiştir.

Ervâdî, sâlikin râbîta yapmadan önce mutlaka Tevhid akidesini düzeltmesini, sağlam bir imana sahip olmasını, ibadetlerini ihlaslı bir şekilde aksatmadan tam olarak yapmasını, üzerinde kul hakkı varsa bu hakları hak sahiplerine vermesini ve herkese dostça davranmasını

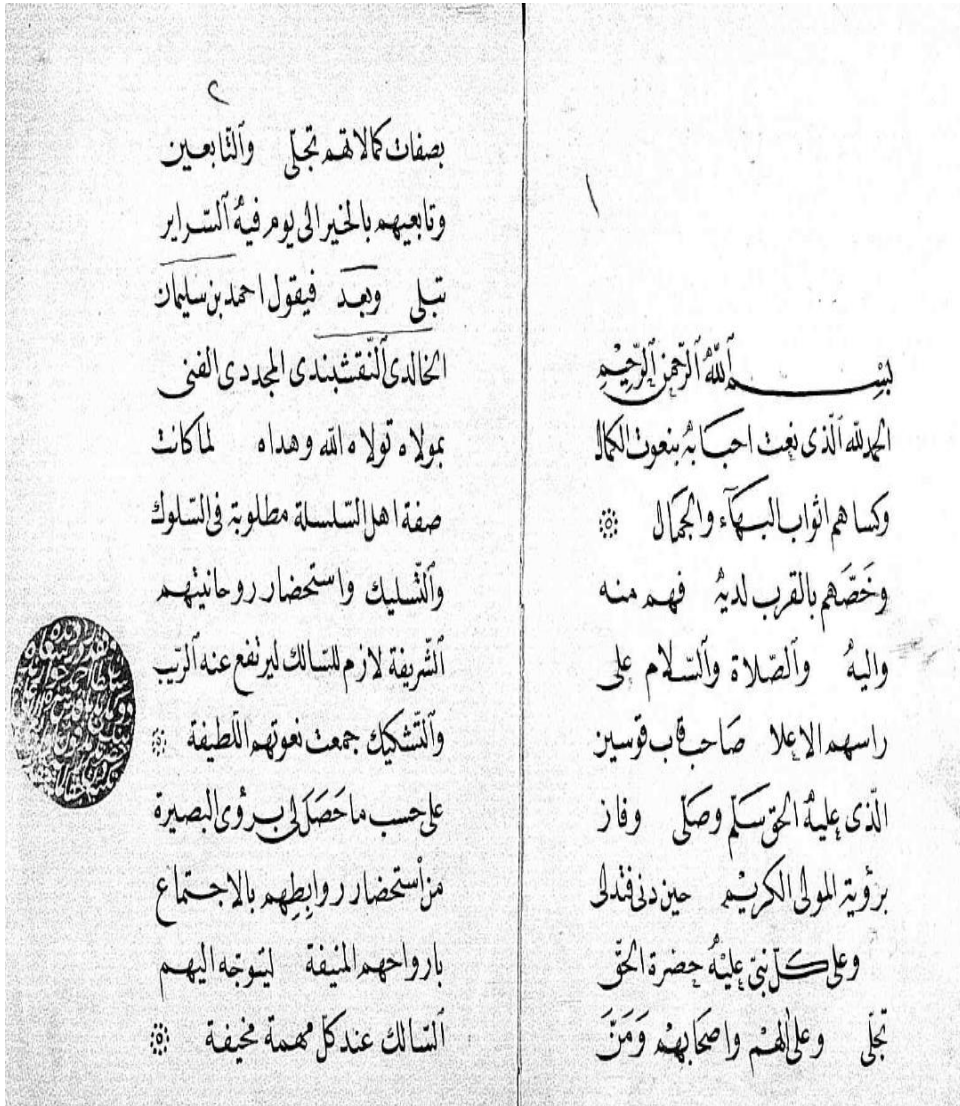
⁸⁴ Ervâdî, *Risâle fî-hakkı’s-sülûk ve’r-râbîta*, vr. 8^a-8^b.

vurgulamıştır. Böylece sağlam bir itikat, iyi bir amel ve ahlak sahibi olamadan yapılan rabitanın faydalı olamayacağını belirtmiştir.

Ervâdî, râbita esnasında göz önünde bulundurulması gereken önemli hususlardan birisi olarak da “*misal ve sûrete benzemekten münezzehtir olan Allah Teâlâ'nın zihinde tutulması*” gerektiği hususunu vurgulamıştır. Bu şekilde râbita yaparken silsilede zihne getirilen meşâyihün şemâilini, Cibrîl-i Emîn'den başlatmak suretiyle, nihayetinde Allah'a kadar devam ettirmiştir.

Ekler

Ek 1. Yazma nüshanın ilk varakı;



المجددى صاحب المقام المحمدى
 خالد العثماني النقشبندى الدائم الخضو
 الابدى فهو طويل القامة عظيم
 الجثة والمهامة ازهر اللون اقنى
 العرنيين افرق الشايبا واسع العينين
 حسن الوجه طويل الساعدين
 متسع الصدر عريض الظهر
 عظيم اللحية اكثرها اسود عليه
 الوقار والمهابة والبها والسود
 اعلم اهل زمانه مرشد ومجدد
 عصره واوانه عليه وعلى اهل السلسه
 الرضوان ما استمر الاحسان
 وقطع العصيان وعلينا معهم



فهو معتدل القامة في جهته علامة
 اسرافرق الحاجين خفيف العارضين
 فياض الدموع كثير الخضوع
 ولعمارة شمس الدين المظهر الذي
 كشف قناع الطريقة واظهر فهو
 ربة من الرجال حسن الوجه اسود
 اللحية حنطى اللون عليه الهيبة
 والاجلال واما رابطة عبد الله
 الدهلوى الصديق العلوى فهو
 مربع القامة اسمر اللون خفيف
 اللحية حسن الوجه والانف كبير
 العلوم دائم الاستمرار ومشاهدة
 الحى القيوم واما رابطة شيخنا

في كل عصر واوان والصلاة
 والسلام على سيد الاكوان محمد والله
 واصحابه وجميع الانبياء الذين هم
 له اخوان

Ek 3. Türkçe şerh edilmiş matbu nüshanın ilk sayfası;



Ek 4. Türkçe şerh edilmiş matbu nüshanın ilk sayfası;

انظر في حبه...
انظر في حبه...
انظر في حبه...

انظر في حبه...
انظر في حبه...
انظر في حبه...

وارايدى وشمايل عبد الله الدهلي الصديق العلوى حضر تيرينك مبارك
قامه في اورطها ايدي وكوني اسمر ايدي وصفالي سيرك چه ايدي وكونك
بوز لويدي وحقوق علم الله مكملا ايدي وداغما حتى قيوما اولان فان لجل
الاغلى حضر تيريني مشاهده مستمر ويزور ارايدى وشمايل شيخنا الجليل
صاحب القام الحكيه خالدا العثمان النفس بندي اللاحق للعضور
الايدي حضر تيرينك مبارك قامه شريفلي ووزونه وپينا ايدي
وجه سي عظيم ايدي وراس شريف يي بوججه ايدي وكون شريفلي
بياز بغي قويمز بلغه قار شمش ايدي ومبارك بوزني تيرينك ورك
بوجه ايدي ومبارك رشك رشك ايدي ومبارك كوزكزي وبيع
ويوججه وپينا ايدي وكونك بوزلو وپينا شتلي ايدي ومبارك قولك
اورنجه ايدي وصد رشيني اينلو وواسع ايدي ومبارك ياغريني
اينلوجه وواسع ايدي وصفقال شيريني بوججه واكثر پينا ايدي
وگند پينده وقاز ومهابت ورايدى وزمانك اغلى وعصرنك
مرشيد وحمدي ايدي وقدس الله اسرارهم وفعنا ببركات
انفاسهم ولحقنا اليهم وحشرنا في موكبهم في الدنيا
والآخرة آمين وصل الله تعالى على سيدنا
محمد وآله وصحبه اجمعين والحمد لله
رب العالمين

انظر في حبه...
انظر في حبه...
انظر في حبه...

انظر في حبه...
انظر في حبه...
انظر في حبه...

Kaynakça:

- Akpınar, Cemil. "İcâzet". *TDV İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Algar, Hamid. "Hâliidiyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Arvâsî, Abdülhakim. *Râbita-i Şerife* (Sadeleştiren, Necip Fazıl Kısakürek) İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 2016.
- Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-arifin esmai'l-müellifin ve asarü'l-musannafin* Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabiyye, ty.
- Çınar, Nazım. *Ahmed b. Süleyman el-Ervâdî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufî Görüşleri*, Kayseri: Basılmamış Doktora Tezi, 2019.
- Dernîka, Muhammed Ahmed. *et-Turuku's-sûfiyye ve meşayihuhâ fi Trablus* Trablus: Dâru'l-İnşâ, 1405/1984.
- , *et-Tarikatü'n-Nakşbendiyye ve e'lâmüha* Trablus: Elmüessesetü'l-Hadîsetü lil-Kitâb, 2009.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Eren, Mehmet. "Ümmü Ma'bed", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummu-mabed> (29.05.2019).
- Ervâdî, Ahmed b. Süleyman. *Âdâbu'z-zikr li'n-Nakşbendiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Ef. nr. 3071.
- , *İbtîlâü'l-evliyâ ve tasarrufi'l-kibriya*, Merkezü'l-Melik Faysal (Riyad),nr. 412/5
- , *el-'İkdü'l-ferîd fi uluvvi'l-esânîd*, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi, Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/199; Süleymaniye

- Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, nr. 731; Ezheriyye Kütüphanesi, nr. 43810 (653).
-----, *İcâzetnâme*, Mahmud Es'ad Coşan Araştırma ve Eğitim Merkezi Kütüphanesi,
Gümüşhânevî Evrakı, AZG/04/198.
-----, *Risâle fî-hakkı's-sülûk ve'r-râbita ve şemâil-i cemî'i silsile*, Süleymaniye
Kütüphanesi, Düğümlü Baba, nr. 292.
Es'ad Sâhib, Muhammed. *Bugyetü'l-vâcid fî mektûbâtı Hadreti Mevlânâ Hâlid*,
Dimaşk:
Matbaatu't-Terakkî, 1334.
Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* İstanbul: Ağaç Kitabevi
Yayınları, 2009.
Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâeddîn. *Câmi'u'l-usûl fî'l-evliyâi ve envâ'ihim ve evsâfihim
ve
usûli kulli tarîkin ve muhimmâtî'l-murîdi ve şurûti's-şeyhi ve kelimâtî's-
sûfiyyeti* ve
ıstılâhihim ve envâ'i't-tasavvuf Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
Gündüz, İrfan. *Gümüşhânevî Ahmed Ziyâüddîn Hayatı- Eserleri-Tarikat Anlayışı ve
Hâlidîyye Tarikatı* İstanbul: Seçil Ofset, 2013.
-----, "Tasavvufî Bir Terim Olarak Râbita". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma
Dergisi*, Yıl 8, sayı 19, İstanbul 2007.
Hânî, Muhammed b. Abdullah. *el-Behcetü's-seniyye fî âdâbi't- tarîkati'l-aliyyeti'l-
Hâlidîyyeti'n-Nakşbendîyye* Kahire: el-Matbaatü'l-Meymeniyye, 1319.
Hayderî, Cevâd Fakî Ali *Mevlânâ Hâlid en-Nakşbendî ve menhecühü fî't-tasavvuf*
Beyrut:
Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017.
Hocazâde Ahmed Hilmi, "Mevlânâ Ahmed Ziyâeddîn el-Gümüşhânevî". *Cerîde-i
Sûfiyye*,
İstanbul 4 Teşrin-i-evvel 1328/17 Ekim 1912.
Kavak, Abdulcebbar. *Mevlânâ Hâlid-i Nakşbendî ve Hâlidîlik* İstanbul: Nizamiye
Akademi
Yayınları, 2016.
Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*
Beyrut: Mektebetü'l-Müsenâ, ty.
Kettâni, Abdulhay. *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyehât*

Nşr.

İhsan Abbas, Beyrut: Dârü'l- Garbi'l-İslamiyyi, 1402/1982.

Kevserî, Muhammed Zâhid. *İrgâmü'l-merîd fî şerhi'n-nazmi'l-atîd li-tevessüli'l-mürîd*

Kahire: el-Mektebetü'l- Ezheriyye, 2000.

Kürd Ali, Muhammed Ferid b. Abdirrezzak b. Muhammed. *Hıtatü's- Şam* Beyrut: Mektebetü'n-Nûrî, 1983.

Mustafa Fevzî b. Nu'mân. *Hediyyetü'l-Hâlidîn fî menâkıb-ı kutbi'l-ârifîn Mevlânâ Ahmed*

Ziyâeddîn b.Mustafa el-Gümüşhânevî İstanbul: y.y. 1318/1896.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* İstanbul: Millî Eğitim

Bakanlığı Yayınları, 1971.

Serkîs, Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ. *Mu'cemü'l-matbûâti'l-Arabiyye ve'l-muarrebe* Mısır: Matbatü Serkîs, 1928.

Şemseddin Sâmi. *Kâmûs-ı Türkî* İstanbul: Şifa Yayınevi, 2015.

Trablusî, Fuad b. Fevzî. *Nüzhetü'n-nâzırîn ve ka'bet'ül-aşikîn fî ensâbi ve ahvâli ve esânîdi evliyâ-i Trablusu's-Sâlihîn* Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1427/2006.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* İstanbul: Ataç Yayınları, 2015.

Uludağ, Süleyman. "Halife", *TDV İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı

Yayınları, 1997.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.

Ziriklî, Hayreddin *el-A'lâm*, Beyrut: Daru'l-ilmi lil-melâyîn 2002.

HADİŞÇİLERLE TARİHÇİ VE EDEBİYATÇILARIN SAĞLAM NÜSHA OLUŞTURMA İLKELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

THE COMPARATIONS OF FORMATION THE PRINCIPLES OF A SOUND COPY BY HADITHIANS, HISTORIANS AND LITERATIANS

Dr. Mahmut GURBET

Mersin Hacı Sabancı Anadolu Lisesi

mhmtgrbt@hotmail.com

orcid.org/0000-0001-7136-7123

Atıf Gösterme: GURBET, Mahmut, (2019), Hadisçilerle Tarihçi Ve Edebiyatçıların Sağlam Nüsha Oluşturma İlkelerinin Karşılaştırılması, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (5), s.57-69.

Geliş Tarihi:

10 Eylül 2019

Kabul Tarihi:

5 Kasım 2019

© 2019 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: Makalemizde, hadisçilerle tarihçi ve edebiyatçıların sağlam nüsha oluşturma ilkeleri, nüshaların tashihi, tamiri, çoğaltılması ve çoğaltılan bu metinlerin sonraki nesillere sağlam bir şekilde aktarılması bağlamında mukayeseli bir şekilde ele alınmıştır. Bilindiği üzere zabt veya tesbit yönünden yeterli çaba gösterilmemiş olan metinler, hadisçilere göre güvenilirlik olarak addedilir veya bu hususta gösterilen çabaların derecesine göre güvenilirlik kazanır. İşte bu temel ilke sebebiyle hadisçiler sağlam bir hadis nüshasının nasıl oluşturulacağını ve bunun ilkelerinin neler olduğunu derinlemesine tartışmışlardır. Onların ortaya koyduğu ilkeler sadece hadis literatürünü değil; tarih, edebiyat ve metne dayalı ilimlerin ilkelerinin oluşmasında da etkili olmuştur. Nitekim modern tarih araştırmalarında ele alınan metin tenkidi diğer bir adıyla iç ve dış tenkit yöntemleri ile hadisçilerin ortaya koyduğu yöntemler karşılaştırıldığında etkinin boyutu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca hadisçilerin kullandıkları isnad sistemi, hadis sema' ve imlâ yöntemleri, nüshalara düşülen icâzet ve sema' kayıtları vd. birçok yöntemin diğer alanlarda kullanılmayan yöntemler olduğu görülmektedir

Anahtar Kelimeler: *Hadis, hadis usulü, sağlam nüsha, metin tahkiki, metin tenkidi*

Abstract: In our article, we have compared the principles of creating a sound copy of the hadiths which has been presented by hadith scholars, historians and literatians via the revision of copies; repair, reproduction and reproduction of these texts to the next generations robustly. As known, the texts, lacking sufficient zabt and tasbeet attributes, are regarded as untrustworthy by the hadith scholars, and thus later gain credibility depending on the efforts spent on the two traits aforementioned. Because of this fundamental principle, the hadith experts/scholars have profoundly debated on how to construct a credible sample copy of hadith and what the principles to be. The principles they put forward have not only influenced the hadith literature only but also had an impact upon devising the criteria on which history, literature and texts/proses are based. As a matter of fact, the dimension of the effect is seen when the methods of the text criticism discussed in the modern history researches are compared with the methods of the internal and external criticism and the methods the hadith experts put forward. Additionally the isnad system used by the hadithists, hadith semâ'

* Bu makale Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde kabul edilmiş olan "Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

and imlâ methods, recorded in copies icâzet and semâ records, like these many methods which are not used in other areas can be seen in hadith area.

Keywords: *Hadith, hadith methodology, sound copy, text verification, text criticism.*

Giriş

Diğer ilim dallarında olduğu gibi İslâmî ilimlerde de bilginin korunması ve sonraki nesillere aktarılması şifahi nakillerle birlikte iyi oluşturulmuş yazılı kaynaklar vasıtasıyla da gerçekleştirilmiştir. İslâmî ilimlerle iştigal edenler içerisinde de özellikle hadisçilerin bu konudaki çabaları takdire şayandır. Nitekim İslam âlimleri her fırsatta sağlam nüsha oluşturmak işini en iyi yapanların hadisçiler olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim Kâdî İyâz (ö. 544/1149), *el-İlmâ* adlı kitabında sağlam nüsha oluşturma işini en iyi yapanların kendileri olduğunu¹ iddia ederken Hasan b. Ali es-Serrâc, (ö.?) “Bazılarının zanlarının aksine hadisçiler tashihte çok dikkatli, bu ilmi zaptetmekte çok başarılı ve övgüye layıktırlar.”² demektedir. Batı âleminde ise, her ne kadar metin tenkidini kendilerinin ortaya koyduklarını iddia etseler de içlerinde, hadiste kullanılan bir takım yöntem ve ilkeler karşısında hayranlıklarını gizleyemeyenler de olmuştur. Nitekim Gibb, “İsnad kullanımıyla tarihi yöntem üzerinde kalıcı bir etkiye bulunan hadis ile tarihin ilişkisi, bu andan itibaren Araplar arasında tarihi bilgilerin niteliğinde ve eleştirel bütünlüğünde görülen muazzam değişikliği açıklar. Peygamber’in gerek Mekke gerekse Medine’deki yaşamıyla ilgili rivâyetlerde bazı şüpheli öğelerin varlığını kabul etmekle birlikte artık ilk kez sağlam tarihi temeller üzerinde olduğumuzu fark ederiz”³ sözüyle bu işin ilk kez hadisçiler tarafından ve sağlam bir şekilde yapıldığını kabul etmektedir. Ayrıca “...Müşahedeciği araştırmak tasavvur edilemeyecek bir şey değildir, Arapçadaki eski hadis mecmuaları, her hadisi birbirinden nakledenleri böylece zincirleme suretiyle bildirirler”⁴ sözü ile Langlois de hadisçilerin kullandıkları isnad sistemine hayranlığını açıkça ifade etmiştir. Ahmet Ateş, edebiyat alanında metin tenkidi ile ilgili yapılan çalışmaların yetersizliğinden yakınmakta ve sonra, doğuda metin tenkidi işinin sadece hadisçiler tarafından yapıldığını ve hadisçilerin yöntemlerinin batıdakine benzer olduğunu ve hatta bazı konularda batıdan daha ince usullerinin olduğunu ifade etmiştir.⁵ Buradan

¹ Kâdî İyâz b. Mûsa Yahsûbî, *el-İlmâ' ilâ Ma'rîfet'i Usûl'ür-Rivâye ve Takyîdi's-Sema'*, 2. Baskı (Kâhire: Dâru't-Turâs, h. 1185), 3.

² Hasan b. Abdurrahman Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsilü beyner'r-râvî ve'l-vâî*, nşr. M. Accâc el-Hatîb (Kâhire: Dâru'l-fikr, 1984), 262.

³ Hamilton A.R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar* (İstanbul : Endülüs yayınları, 1991), 128

⁴ Ch. Langlois - Ch. V. Seignobos, *Tarih Tehtiklerine Giriş*, trc. Galip Ataç (İstanbul: 1937), 175.

⁵ Ahmet Ateş, “Metin Tenkidi Hakkında, Nihad Sami Banarlı, Dasitân-ı Mülûk-i Al-i, Osman Cemşid ve Hurşid Mesnevisi”, *Türkiyat mecmuası*, ayrı basım (İstanbul: 1939): 254 (1 nolu dipnot)

anlaşılyorki; İslam âlimleri batıdan çok daha önce ve çok daha sistematik bir şekilde sağlam nüsha oluşturma ile ilgili bir takım ilkeler koymuşlar ve bu ilkeleri metinler üzerinde uygulamışlardır.⁶ Ayrıca muhaddisler bu konularda edebiyat ve tarih alanlarında çalışanlara da azımsanmayacak kadar katkı sağlamışlardır. Nitekim Zeki Togan, Araplarda tenkid faaliyetlerinin hadis tenkid yöntemlerinin geliştirilmesiyle ortaya çıktığını ve bu yöntemlerin Taberî (ö. 310/923) gibi bazı tarihçiler tarafından tarih alanında da kullanıldığını belirtmiştir.⁷

1. HADİSÇİLERİN PRENSİPLERİNİN TARİHÇİLERİN PRENSİPLERİYLE KARŞILAŞTIRILMASI

Tarihçilerin metotlarını kısaca şu şekilde özetleyebiliriz: İmkân dâhilinde tüm belgeleri toplamak, belgelerin sıhhat derecelerini araştırmak, belgelerdeki ifadeleri çözmeye çalışmak, belgelerdeki kelimelerin manalarını araştırmak, tarihi bilgileri aktaranın doğruluk ve adalet durumlarını tesbit etmek, tarihçinin zikrettiği bilgilerin doğruluk derecesini ve dikkatini tesbit etmek.⁸ “Kısaca anlatmak gerekirse bize ulaşan şahitliklerin –metin ve sened yönünden- doğru olup olmadıklarının tesbiti, elde edilen bilgiler ve rivâyetler, “tarih metodolojisi” ilkeleri doğrultusunda doğruluk testine tabi tutulur, eleştirilir, her yönden irdelenir, sebep sonuç ilişkisi bakımından durumu ortaya çıkarılır.⁹

Yukarıda özetle sunulan tarihçilerin metotlarıyla hadisçilerin metotlarını karşılaştırdığımızda, özellikle sened yönüyle muhaddislerin tarihçilerden hem başlangıç hem de metot olarak çok ileride olduklarını söyleyebiliriz. Nitekim bu çalışmalar batılıların dahi hayranlık duyacağı seviyede ve ileri düzeydedir.¹⁰ İngiliz oryantalist Gibb¹¹ ve Langlois¹²’in yukarıdaki hayranlık ifade eden sözleri buna örnek teşkil etmektedir.

Bu takdirlere rağmen, günümüz hadisçi ve tarihçilerinin, mütekaddimûn hadisçilerinin kullandıkları tenkid metotlarından fazla haberdar oldukları söylenemez.¹³ Bunun nedeni biraz

⁶ Buradaki metotlardan kastımız günümüzdeki gibi modern metin tenkidi metotları değildir. Fakat bu yöntemlerin bugünkü modern anlamda yapılmış olan metin tenkidine temel teşkil ettiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Hadisçiler, ilk dönemlerde ortaya konulmuş olan bir takım ilke ve kuralların geliştirilmesi ve daha modern hale getirilmesi işini ihmal etmişler ve bu işi batı âlemine bırakmışlardır.

⁷ Bk. A. Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul*, 3. Baskı (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981), 146.

⁸ Langlois – Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, 175

⁹ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları 2009), 515

¹⁰ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, 515.

¹¹ Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, 128

¹² Langlois - Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, 175

¹³ Ekrem Ziya Umeri, *Hadis Tarihi*, trc. İsmail Kaya (Konya: 1990), 203

da hadis ve İslam tarihi alanlarında çalışanların bu bilgileri güncelleştirerek zamanımız hadisçilerine ve tarihçilerine sunamamalarından kaynaklandığı kanaatindeyiz.¹⁴

Konuyla İlgili Tüm Belgeleri Toplamak

Muhaddislerin, hadislerin ulaşabildikleri tüm tariklerini bir araya getirme gayretleri bilinmektedir. Çünkü hadisçiler hadislerin farklı kişiler tarafından rivâyetini teşvik etmekle birlikte daha çok kişiden toplanmasına da özel önem vermekteydiler.¹⁵ Hatta hadisçiler aynı hadislerin farklı tariklerden gelen her bir varyantını farklı bir rivâyet olarak görmüşler ve hepsini eserlerinde toplamışlardır. Bazı muhaddislerin bir hadisin 30 farklı varyantını incelemeden o hadis hakkında değerlendirme yapmadıkları,¹⁶ bazılarının 60, bazılarının 100 farklı tarihinin incelenmesi gerektiğiyle ilgili rivâyetler ve hadislerin, rivâyet eden râvi sayısına göre, “mütevâtir”, “meşhur”, “aziz” ve “garib” şeklinde taksim edilmesi ve hadislerinin sıhhatinin tespitinde bu taksimatın etkili olması¹⁷ da hadisçiler arasında hadis toplama faaliyetinin yaygınlığını gösteren delillerdendir. Hadis kitaplarının çoğunun kaybolmasına rağmen hadislerin farklı tariklerinin toplanması gayretinden dolayı hadislerin çoğu günümüze kadar ulaşabilmiştir. Tarih alanında da kaynakların toplanması yapılacak ilk iştir. Bununla birlikte, tarihçilerde bir kaynağın mümkün olduğu ölçüde değişik bütün varyantlarını toplama tatbikatına yaygın bir şekilde rastlanmamaktadır.¹⁸

1.2. Belgelerin Sıhhat Derecelerini İspat Etmek

Tarihçi ve hadisçilerin yapması gereken ikinci iş ellerindeki malzemelerin sıhhatini tespit etmektir. Hadisçiler bu konuda tarihçilerden daha titiz davranmışlardır.¹⁹ Muhaddislerin kendilerine ulaşan hadislerin senetlerini ciddi bir şekilde araştırdıkları bilinmektedir. Hasan b. Sâlih (ö. 261/875)'in, “Bizler birinden hadis yazmak istediğimizde onu sorup soruştururduk. Öyle olurdu ki bizlere ‘Onu evlendirmek mi istiyorsunuz?’ diye sorulurdu.”²⁰ sözü muhaddislerin bu işi

¹⁴ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, 515

¹⁵ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, 515-516.

¹⁶ Bk. Ebî Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvi ve Âdâbi's-Sâmi*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 370.

¹⁷ Hadislerin farklı tariklerinin toplanması hadisçiler açısından önem verilen bir konudur. Nitekim bir hadis ne kadar çok tarikten geliyorsa onun güvenilirliği o derece fazla olacaktır. Bu manada hadisçilere göre “mütevâtir hadis” en sağlam hadisler kategorisine girmektedir. Daha sonra sırasıyla “meşhur”, “aziz” ve “garib” hadisler gelmektedir. Bk., Ebû Amr Osman b. Abdurrahman İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs* (Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1998), 265-272; Hâfız Celaleddin es-Suyûtî, *Tedribu'r- Râvi Şerh-u Takrîbu'n- Nevevî* (Beyrut: Müessesetü'r- Reyyân, 2009), 446-458.

¹⁸ Salahattin Polat v.dğr., *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu* (İstanbul: İfav, 2008), 188.

¹⁹ Polat, *Hadis Araştırmaları*, 190.

²⁰ Ebî Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye fi İlmi'r-Rivâye* (Riyad: Matbaatü's-Suud, t.y.), 116

ne kadar sıkı tuttuklarının ispatı durumundadır. Bunun yanında kendilerine ulaşan nüshaları da dikkatli bir şekilde tetkik ettikleri görülmektedir. Zakeriyya b. Yahya el-Hulvânî'nin, “Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin, (ö. 275/889) Ya'kub b. Kâsib el-Medenî'nin hadisleriyle kitaplarını kapladığını gördüm. Sebebini sorduğumda şöyle dedi: ‘Müsnedinde münker gördüğümüz hadisler tesbit ettik. Elindeki nüshayı bize vermesini istedik fakat vermedi. Bir müddet sonra nüshasını çıkarıp getirdi. Hadislere bir baktık ki, sonradan yazılmış bir yazıyla değişiklikler yapılmış. Mursel olanları musned hale getirmiş, ilaveler yapmış.’”²¹ şeklindeki rivâyeti muhaddislerin kâğıda ve yazıya da dikkat ettiklerini göstermektedir.

Ayrıca muhaddislerin, “Şüphelendiğimiz bir kısım vardı. İncelediğimizde bu kısmın taze mürekkeple yazıldığını gördük” gibi sözleri hadis kitaplarında çokça geçmektedir. Bu tür ifadelerden, hadisçilerin yazı malzemesinin incelenmesi neticesinde belge hakkında hüküm vermek gibi çok modern bir tekniği de çok eskiden kullandıkları anlaşılmaktadır. Tarih ilminde ise bu tür tenkidlerden geçmiş malzeme bulmak çok zordur.²²

1.3. İbareleri Çözmek İçin Kelimelerin Manalarını Anlamaya Çalışmak

İbarelerin anlaşılması için kelimelerin manalarını araştırmak konusunda hadisin tarihe tartışılmaz üstünlüğü vardır.²³ Bilindiği üzere hadis alanında özellikle garibu'l-hadis ile ilgilenen ve şerh yazan âlimler başta olmak üzere hadislerin anlaşılmasına yönelik çalışmalar büyük yer tutmaktadır. Hadisçiler metinlerde geçen garip kelimeler, lafızların gramer ve edebi yönden tahlilleri, isimlerin okunuş incelikleri vb. gibi müstakil ilim dalları tesis etmişler ve bu konularla ilgili kütüphaneler dolusu kitaplar yazmışlardır. Ayrıca şerh geleneğiyle “klasik malumatı” daha kolay kullanılabilir hale getirmişler ve gelecek nesillere aktarmışlardır.²⁴

Hattâbî (338/998), “Üç asrın geçmesiyle birlikte hadis âlimleri göçüp daha sonraki dönem gelince, hadisler Arap olmayanların eline geçti. Hadislerin râvileri çoğaldı, ancak hakkıyla eda edenler azaldı, lahn yaygınlaştı ve bozuk şiveler hadislere duruluğunu kaybettirdi. Akıl ve basiret sahibi insanlar ile Hz. Peygamber'in hadislerine dışardan bir şey karışmasını istemeyen insanlar, dini sağlama almak ve Müslümanlara karşı sorumluluklarını yerine getirmek için, hadislerdeki garip lafızları toplama, manaları kapalı olanları izah etme, müşkil olanları açıklama, nakledenlerin hatalarından kaynaklanan yanlışları düzeltme ve bu bilgileri

²¹ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, 516; Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, Tahk. Ali Muhammed el-Bucâvî (Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 4: 451, Rakam: 9810.

²² Polat, *Hadis Araştırmaları*, 190,191.

²³ Polat, *Hadis Araştırmaları*, 191.

²⁴ Polat, *Hadis Araştırmaları*, 191.

ebediyen baki kalacak kitaplarda bir araya getirme ihtiyacı hissettiler.”²⁵ diyerek garîbü'l-hadîs çalışmalarının ve hadis şerhciliğinin hadis ilmi açısından önemini ortaya koymuştur. Tarih alanında çalışan bir “tarihçinin ise böyle tahlil edilmiş ve çözülmüş, yazıldığı devrin anlayışına göre yorumlanmış vesika metinleri elde etme şansı hemen hemen yok gibidir.”²⁶

1.4. Bilgiyi Aktaranın Güvenilirliğini Tespit Etmek

Muhaddislerin rical tenkidine önem verdikleri genel kabul gören bir durumdur. Muhaddislerin bu çabaları herkes tarafından takdirle karşılanmıştır. Muhaddisler ricali müstakil kitaplarda toplamışlardır. Bunun yanında bu konuları, ilel ve hatta hadis kitaplarında bile ele aldıkları görülmektedir.²⁷

Muhaddisler tarafından râvilerin içerisinde buldukları sosyal ve psikolojik şartlar derinlemesine araştırılmıştır. Bunlar: Hadisi nakleden kişinin mezhebi, siyasi ve ideolojik eğilimleri, bu temayüllerin râvinin tarafsızlığını etkileyecek dereceye ulaşıp ulaşmadığı, râvinin ilmî durumu ve kültür seviyesi, yöneticilerle iletişimi, olayı aktarış şekli (doğrudan veya dolaylı) gibi hususlardır. Muhaddisler bu bilgileri ricâl kitaplarında toplamışlar ve sonraki nesillere aktarmışlardır. Muhaddisler râviler hakkındaki hükümlerini aktarmakla kalmayıp onları bu karara sevk eden bilgileri de aynen aktarmışlardır. Bu sayede gelecek nesillere verdikleri hükümlerin isabet derecelerini de kontrol etme imkânı sağlamışlardır. Tarih alanında da aynı tenkid metodu bol miktarda kullanılmaktadır. Fakat tarihçiler, hadisçilerin ellerindeki gibi bir te'lifata sahip değillerdir. Bu nedenle tarihçilerin bu alanla ilgili yapmış oldukları çalışmalar nazari olmakta ve kesin mesnetlere dayandırılmamaktadır.²⁸

1.5. Zikredilen Bilginin Doğruluğunun Tespiti

Muhaddisler ve fakihler, hadislerde geçen bilgilerin doğruluğunu tespit etmek için (Kur'an'a, hadislere, akla, tarihe arz gibi) bir takım yöntemler kullanmışlardır. Bu yöntemlerle bazı rivâyetleri tahlil etmişler ve tenkit etmişlerdir. Ancak, tarihten istifade, eldeki rivâyetlerin birbirleriyle muârazası ile olayın gerçekleştiği tarihleri tespit etmek suretiyle tenkit etmekten öteye pek geçememiştir. Bu günün modern tarih usullerine göre bu değerlendirmeler oldukça basit düzeyde kalmaktadır. Bununla beraber, batılıların böyle bir şeyden haberleri olmadığı

²⁵ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, 229; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahîm el-Büstî el-Hattâbî, *Garîbü'l-Hadis*, Thk: Abdülkerîm İbrahîm el-Azbâvî (Şam: 1402/1982), 1: 47.

²⁶ Polat, *Hadis Araştırmaları*, 191.

²⁷ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, 517.

²⁸ Polat, *Hadis Araştırmaları*, 191,192.

dönemde hadis tenkitçilerinin onlardan en az bin yıl önce tarihi tenkit görüşü çerçevesinde hadisin kabulü için Kur'an'a, sahih hadislerle, akla, tarihi şahitliğe vd. arz edip tenkitler yapmaları saygıyla karşılanacak bir durumdur. Önemli olan selefin gayretlerine katkıda bulunabilmektir. Fakat günümüzde, tarih ilminin yararlandığı ilim dallarının²⁹ hadislerin kritiğinde kullanıldığını söylemek zordur. Çünkü İslamî eğitim verilen kurumlarda bu ilimlerin bir kısmı hiç öğretilmemektedir. Bu nedenle hem hadis bilgisine sahip hem de diğer sosyal bilimleri bilen veya en azından genel değerlendirme yapabilecek kadar bilgi sahibi olan kimselerin yetişmesi mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber ve râviler dönemi sosyal hayatı folkloruna ve coğrafya yapısına varıncaya kadar genel hatlarıyla bilinmedikten sonra bir kısım hadislerin değerlendirilmesi güçtür.³⁰ Hz. Peygamber'in hayatını inceleyen bir hadisçi, hadis ilimlerinin yanında, günün tarihçisi kadar metot bilgisine de muhtaçtır.³¹

2. HADİŞÇİLERİN PRENSİPLERİNİN EDEBİYATÇILARIN PRENSİPLERİYLE KARŞILAŞTIRILMASI

Bilindiği üzere batıda metin tenkidi, özellikle Vulgate denilen latince Kitab-ı Mukaddes tercümesinin asıl şeklini tesbit, yunan-latin klasiklerini tetkik ve bu eserleri doğru olarak neşretmek ihtiyacından ortaya çıkmıştır.³²

Doğuda ise metin tenkidi sadece hadis ilminde başvurulan bir yöntem olmuştur. Nitekim Ahmet Ateş, “Şarkta bu ihtiyaç, yalnız hadis rivâyetlerini doğru olarak tesbit etmekte duyulmuş ve garptaki usûle benzer, ondan basit olmakla beraber, bâzen daha ince usuller meydana gelmiştir ki, bunun en mükemmel numunesini Abdulhamit tarafından bastırılmış olan Sahih al-Buhârî (Mısır 1310)’de görmekteyiz.”³³ diyerek doğuda metin tenkidi ve metin neşriyle ilgili çalışmaların hadisçiler tarafından yapıldığını bunun dışında bu konulara

²⁹ Tarih ilminin yararlandığı bazı ilim dalları şunlardır: Sosyoloji, Sosyal psikoloji, Felsefe, Filoloji, Paleografî, Genoloji, Onamastika (onamatoloji), Etnoğrafya, Etnoloji, Demoğrafî (nüfus ilmi), Folklor, İktisat, Coğrafya, Jeohistori (Tarihi-Coğrafya), Diplomatik vesikalar bilgisi, Metroloji, Kronoloji (Takvim bilgisi) Daha fazla bilgi için bk. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, 497-501; Langlois - Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, 40-57; Mubahat S Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul* (İstanbul: 1998), 9-15; Togan, *Tarihte Usul*, 19-23; Leon E. Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, trc. Bahaeddin Yedi yıldız (Ankara: TDK Yayınları, 1989), 31-44.

³⁰ Hadisçilerin rivâyetleri nakil etmenin dışında onları tahlil ederek yorumlamalarına yardımcı olacak ilim dallarından bazıları şunlardır: Sosyoloji ilmi, Araçların Hz. Peygamber zamanındaki yaşam tarzlarını değerlendirmede yardımcı olacak olan etnoğrafya, ashabın psikolojisini tesbitte sosyal psikoloji, folklor, rivayetleri değerlendirmede filoloji (garibu'l-hadis) Bk. Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, 501; Langlois – Seignobos, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, 40-57; Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul*, 9-15; Togan, *Tarihte Usul*, 19-23; Halkın, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, 31-44.

³¹ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*, 518

³² Ahmet Ateş, “Metin Tenkidi Hakkında (Dasitân-ı tevârih-i âl-i Osman münasebeti ile)”, *Türkiyat Mecmuası*, 7-8 (1942): 253.

³³ Ateş, “Metin Tenkidi Hakkında”, 254 (1 nolu dipnot)

ehemmiyet verilmediğini ifade etmektedir. Hatta edebiyatçılar günümüzde dahi Türk edebiyatında bu alanla ilgili yeterli çalışmanın olmadığından yakınmaktadır.³⁴

İslâmi yazma eserleri batıda yapılmış olan tarih ve edebiyat alanındaki sağlam nüsha oluşturma çalışmalarından ayıran en temel unsurlardan birisi, İslamî yazmalar üzerinde bulunan rivâyet, icâzet ve semâ' kayıtlarıdır. Bu kayıtlar batı kültüründe bulunmayan bir ayrıcalıktır. Bu kayıtlar da metin tenkidi açısından birçok kolaylıklar sağlamaktadır.³⁵

Hadisteki isnad sistemi yine diğer alanlarda bulunmayan bir ayrıcalıktır. Ayrıca muhaddislerin sağlam nüsha oluşturmak için yapmış oldukları rihleler de edebiyat başta olmak üzere diğer alanlarda emsaline az rastlanan bir faaliyettir.

Edebiyat alanının hadise benzeyen yönlerinden birisi ezberde olan bir takım bilgilerin sonradan yazıya geçirilmiş olmasıdır. Özellikle Türk halk edebiyatının sözlü nakillere dayandığı bilinmektedir. Sözlü edebiyattaki anlatıların yazıya geçirilmesi esnasında müellifler çeşitli yöntemler kullanmışlardır. Bu yöntemlerden birisi de halk arasında sözlü olarak dolaşan farklı rivâyetleri karşılaştırmak ve dönemin dil kurallarına uygun olarak orijinale en yakın nüshayı oluşturmaya çalışmaktır.³⁶ Ayrıca edebiyatçılar farklı rivâyetlere ulaşabilmek için birçok seyahat de yapmışlardır. Kaşgarlı Mahmut'un Divan-ı Lügati't-Türk'ü oluşturmak maksadıyla ulaşabildiği Türk boylarını dolaşması,³⁷ Wilhelm Radloff (1837-1918)'un Manas destanını yazıya geçirirken 1869 yılında Kırgız boyları arasında dolaşması ve halk arasında anlatılan destan varyantlarını karşılaştırması sonucunda 200,000 beyitten oluşan destanı yazıya geçirmesi³⁸ ve Dede Korkut hikâyelerinin halk arasında yaygın olan rivâyetler derlenerek sözlü nakillerden yazıya geçirilmesi.³⁹ konuya örnek teşkil etmektedir. Edebiyatçıların ezberde bulunan bilgilerden sağlam nüsha oluşturmaya çalışmaları ve sağlam nüsha oluşturmak için yapmış oldukları tüm bu seyahatler hadisteki ezberlemeye ve rihleye benzese de bu faaliyetler hadiste olduğu gibi sistematik bir faaliyet değil bilakis bireysel faaliyetlerdir.

³⁴ Ateş, "Metin Tenkidi Hakkında", 253.

³⁵ Bk. Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: İfav yay., 2010), 246.

³⁶ Firdevsî'nin X. Yüzyılda Şahnâmeyi oluşturması buna örnek olarak gösterilebilir. Bk. Pertev Naili Boratav, *Türk Halk Edebiyatı* (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969), 41-45

³⁷ Bk. Zeynep Korkmaz, *Kaşgarlı Mahmud ve Divan-u Lügati't- Türk, Türk Dili Üzerine Araştırmalar* (Ankara: TDK Yayınları, 1995), 1: 255.

³⁸ Bk. Abdulkadir İnan, *Manas Destanı* (Ankara: Meb. Yay., 1992.)

³⁹ Dede korkut hikâyelerinin 15. Asrın sonlarında veya 16. Asrın başlarında bilinmeyen bir kişi tarafından yazıya geçirildiği tesbit edilmiştir. Bk. Muharrem Ergin, *Dede Korkut Kitabı*, Yayına hazırlayanlar: Murat Emre Şahin, Hasan Kadıköylü (Hisar Kültür Gönüllüleri, 2003), 6.

3. YAZMA ESERLERİN TAHKİKİ NEŞRİNDE UYGULANAN KURALLAR ÇERÇEVESİNDE HADİŞÇİLERLE TARİHÇİ VE EDEBİYATÇILARIN YÖNTEMLERİNİN MUKAYESESİ

Hadisçi, tarihçi ve edebiyatçıların el yazması eserlerinin tahkikli neşrinde uyguladıkları kurallar dikkatlice incelendiğinde birçok ortak yönlerinin ve ortak ilke ve kaidelerinin olduğu görülecektir. Daha önce de bahsedildiği gibi bu ilkelerin birçoğunu ilk kullananlar hadisçilerdir.

Yapılan araştırmalar sonucunda hadisçilerin tarihçi ve edebiyatçılardan farklı olarak sağlam nüsha oluşturma gayreti çerçevesinde hadis meclisleri, imlâ meclisleri, müzâkere meclisleri kurarak ellerinde bulunan nüshaların tashihini yapma yoluna başvurdukları tespit edilmiştir. Bu meclislerin etkinliğini artırmak için de bir takım ilke ve kuralların uygulandığı bilinmektedir. Bu ilke ve kurallarda yine sağlam hadis nüshası oluşturma gayesine matuftur. Hadis ve imlâ meclisleri genellikle elinde orijinal metni bulunan ve aynı zamanda çoğunlukla elindeki metni ezbere bilen tanınmış hadis şeyhleri tarafından kurulmaktaydı. Her hadis şeyhi de her talebeyi meclisine kabul etmiyordu. Hadis meclisine katılacak kişilerde yaş, akıl sağlığı, istek, halis niyet, Kur'an hafızlığı, hadis bilgisi, beş vakit namazı kılması, ahkâmla ilgili bazı konularda bilgi sahibi olması, bid'at ehli olmaması, sahafilerden hadis nakletmemesi, Arapçayı iyi bilmesi, yalancılıkla itham edilmemesi, meclis kurallarına riayet etmesi gibi birçok ön şart aranıyordu. Ayrıca muhaddisler rihle yoluyla ellerinde bulunan nüshanın ulaşabilecekleri kaynağına en yakın kişilerce (âli isnad) tashihinin yapılmasını sağlamış oluyorlardı. Hadisçilerin sağlam nüsha oluşturmak için kullandığı yöntemlerden diğer bir tanesi; diğer hiçbir alanda bulunmayan icâzet müessesesidir. Ayrıca İslamî yazmalar üzerinde rivâyet, icâzet ve semâ' kayıtları bulunmaktadır. "Bu kayıtlar batı kültüründe bulunmayan bir ayrıcalıktır. Çünkü bunlar İslam kültürüne mahsus olan isnad sisteminin bir uzantısıdır. İslamî yazmalar üzerinde metin tenkidi çalışması yapılırken, öncelikle her nüshanın üzerindeki bu kayıtlara dayanarak her yazmanın kimler tarafından okunduğunun, okutulduğunun ve icâzetinin alındığının şemalarının çıkarılması imkânı sunmaktadır. Bu durum da nüshaların seçiminde bir takım kolaylıklar sağlamaktadır.⁴⁰ Ayrıca hadisçilerin hadislerin ahz ve edasıyla ilgili belirlediği birçok ilke ve kural sağlam nüsha oluşturma açısından eşine az rastlanacak türden kurallardır. Bunlar dışında hadisçilerin kullandığı; "teferrüd", "şaz", "münker", "tashif", "tahrif", "tashih", "takyid", "zapt", "illet", "idrac",

⁴⁰ Polat, *Metin Tenkidi*, 246; İcazet ve semâ' kayıtlarından şema çıkarma yöntemleri ve bu yöntemlerin sağladığı faydalar için bk. Polat, *Metin Tenkidi*, 246-250.

“lahn”, “galat”, “sıkanın ziyadesi”, “şekkü’r-râvî”, “el mezîd fi muttasılı’l-esânîd”, “terkîb”, “teâruz”, “mütâbaat”, “şâhid”, “müzâkere” ve “muâraza” gibi bazı yöntemlerin çağdaş metin tenkidıyla örtüşen birçok unsurunun bulunduğu da göz ardı edilmemelidir.⁴¹ Ayrıca günümüzden 8-10 asır önce yapılmış olan *Sahih-i Buhârî*’nin farklı tenkidli edisyonlarının hazırlanması İslam âleminde metin tenkidinin yüzyıllar öncesinden şuan ki çağdaş tenkid anlayışına yaklaştığını göstermektedir.⁴² Burada üzerinde durulması gereken husus batı âleminin -tarih ve edebiyatçılar başta olmak üzere- bu ilke ve kurallardan haberleri yokken yaklaşık bin yıl öncesinden hadisçilerce belirlenmiş ve yazma nüshalar üzerinde uygulanmaya çalışılmış olmasıdır. Özellikle ibn. Hacer Askalânî (ö.852/1449)’nin *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazmış olduğu *Fethu’l Bâri* adlı şerhi ile Bedreddîn Aynî (ö.855/1451)’nin yine *Sahîh-i Buhârî* üzerine yazmış olduğu *Umdetü’l Kârî* adlı şerhleri bu konuya örnek niteliğindedir.

SONUÇ

Hadisçiler sağlam nüsha oluşturmak maksadıyla birçok ilke ve kural belirlemişlerdir. Bu ilke ve kuralların hadisçiler tarafından genel olarak râvi merkezli ve metin merkezli olarak ele alındığı görülmektedir.

Hadisçilerin özellikle râvi merkezli tenkidleri hem İslam âlimleri hem de bazı batılı tenkitçiler tarafından takdirle karşılanmıştır. Nitekim hadisçilerin yaptıkları râvi merkezli tenkid çalışmaları diğer adıyla isnad tenkidi çalışmaları, günümüz modern metin tenkidi çalışmalarının dahi ulaşamadığı bir takım ince usul ve teknikler içermektedir. Ayrıca bu alanda İslam âlimleri tarafından özel kitaplar dahi te’lif edilmiştir. Te’lif edilen bu kitaplar (tabakât- terâcim kitapları) günümüzde dahi birçok hadis râvisi hakkında bizlere yeterli malumatlar vermektedir. Haberleri aktaran kişinin adâlet ve zapt yönünden değerlendirildiği benzer bir te’lifat, tarih ve edebiyat gibi diğer alanlarda rastlanmayan bir durumdur.

Hadisçilerin tenkidleri sadece râviler ve senedler ile sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda metin üzerinde de bir takım tenkid çalışmaları yapmışlardır. Yapmış oldukları bu tenkid çalışmaları günümüz modern metin tenkidi çalışmalarında yapılan iç ve dış tenkid çalışmalarıyla büyük oranda benzerlikler taşımaktadır. Bununla birlikte hadisçiler ellerindeki nüshayı ezberle, ezberlerini de sağlam bir şekilde oluşturdukları nüshalarla tashih etmişlerdir. Bu durum da yalnız hadisçilere mahsus bir metottur. Yine hadisçilerin sağlam nüsha oluşturmak için ortaya

⁴¹ Emin Âşıkutlu, “Metin Tenkidine Dair Müzâkere Metni, İslâmî İlimlerde Metodoloji/ Usûl Mes’esi II, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları”, 1, 2, 3, 15-16 Mart; 19-20 Nisan; 17-18 Mayıs 2008 (İstanbul: 2009): 381.

⁴² Âşıkutlu, “Metin Tenkidine Dair Müzâkere Metni”, 381.

koydukları hadis ahz ve eda metotları ve hadis sema ve imlâ meclisleri ve bu meclislerde uyulması gereken kurallar sadece hadisçilere mahsus hususiyetlerdendir.

Hadisçilerin kullandıkları icâzet yöntemi de diğer alanlarda olmayan bir hususiyettir. Muhaddisler bu yöntemi gelişi güzel yapmamışlardır. Bu işin daha sistematik yapılabilmesi için de bir takım ilke ve kurallar belirlemişlerdir. Ayrıca hadisçilerin nüshalara rivâyet, icâzet ve sema' kaydı koymaları ve bu kayıtların nasıl konulacağına dair bir takım kurallar belirlemeleri de sağlam nüsha oluşturma açısından önemlidir.

Hadisçilerin nüshalardaki müşkil lafızları müzâkere etmeleri de yine râvilerin hadislerde ve hadis nüshaları üzerinde bir takım tasarruflarda bulunmasının önlenmesi ve nüshaların daha sağlam oluşturulması gayesine matuftur. Bilindiği üzere Arapçanın dil özelliğinden dolayı anlamı bilinmeyen bir kelimenin hatasız bir şekilde nakledilebilmesi ve nüshalara doğru bir şekilde kaydedilmesi neredeyse imkansızdır. Bu durumun farkında olan hadisçiler kelimelerin anlamlarını araştırmışlar ve anlamını bilmedikleri kelimelerin anlamlarını öğrenebilmek için ehil kişilerle hadis müzakeresi yapmışlardır. Bu metot yine sadece hadisçiler tarafından kullanılmaktadır.

Hadisçiler özellikle yeni bir hadis nüshası oluştururken okunması zor olan kelimeleri harekelemişlerdir. Bu sayede nüshanın okunması veya çoğaltılması esnasında yanlış okumadan kaynaklanabilecek muhtemel hataların önüne geçmeyi hedeflemişlerdir. Bu metot yine sadece hadisçilerce kullanılmıştır.

Hadisçilerin sağlam nüsha oluşturmak maksadıyla kullandıkları yöntemlerden bir diğeri ise rihle yapmaktır. Nitekim hadisçiler ellerindeki hadis nüshalarının tashihini yapabilmek için "el-Ümm" denilen hadislerin orijinal metninin olduğu şehre yolculuk yapmışlardır. Bu yolculuk sonucunda ellerindeki nüshayı orijinal nüshayla karşılaştırarak tashih etmişler ve memleketlerine sağlam bir hadis nüshasıyla geri dönmüşlerdir. İlim yolculuğu yapma yöntemi yine hadisçilere has bir yöntemdir.

KAYNAKÇA

Aşıkkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkîdi*. İstanbul: 1997.

Aşıkkutlu, Emin. “Metin Tenkidine Dair Müzâkere Metni, İslâmi İlimlerde Metodoloji/ Usûl Mes’esi 2, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları”, 1, 2, 3 (15-16 Mart; 19-20 Nisan; 17-18 Mayıs 2008, İstanbul 2009).

Ateş, Ahmet. “Metin Tenkidi Hakkında, Nihad Sami Banarlı, Dasitân-ı Mülûk-i Al-i, Osman Cemşîd ve Hurşîd Mesnevisi”. *Türkiyat mecmuası*. Ayı basım (İstanbul: 1939): 253-267.

Boratav, Pertev Naili. *Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1969.

Ergin, Muharrem. *Dede Korkut Kitabı* (Yayına hazırlayanlar: Murat Emre Şahin, Hasan Kadıköylü). Hisar Kültür Gönüllüleri, 2003.

A.R. Gibb, Hamilton. *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

E. Halkın, Leon. *Tarih Tenkidinin Unsurları* Çev. Bahaeddin Yediyıldız. Ankara: TDK Yayınları, 1989.

Gurbet, Mahmut. *Hadiste Sağlam Nüsha Oluşturma Çalışmaları*. Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2019.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebî Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071). *el-Câmi’ li Ahlâki’r-Râvî ve Âdâbi’s-Sâmi*. 3. Baskı. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebî Bekr Ahmed b. Ali (ö. 463/1071). *Kitâbü’l-Kifâye fi İlmi’r-Rivâye*. Matbaatü’s-Suud, ts.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Büstî (ö. 388/988). *Garîbü’l-Hadis*. Thk. Abdülkerîm İbrahim el-Azbâvî. 2 Cilt. Şam: 1402/1982.

İnan, Abdulkadir. *Manas Destanı*. Ankara: Meb. Yayınları, 1992.

Kâdî İyâz b. Mûsa Yahsûbî (ö. 544/1149). *el-İlma’ ilâ Ma’rifet’i Usûl’ür-Rivâye ve Takyîdi’s-Sema’*. 2. Baskı. Kâhire: Dâru’t-Turâs, h. 1185.

Korkmaz, Zeynep. *Kaşgarlı Mahmud ve Divan-u Lugati’t-Türk, Türk Dili Üzerine Araştırmalar*. Ankara: TDK Yayınları, 1995.

Kütükoğlu, Mubahat S. *Tarih Araştırmalarında Usul*. İstanbul: 1998.

Ch Langlois (d.1863-ö.1929) - Ch. V. Seignobos (d.1854-ö.1942). *Tarih Teftiklerine Giriş*. Çev. Galip Ataç. İstanbul: 1937.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: İfav yay, 2010.

Polat, Salahattin - Nazlıgül, Habil - Doğanay, Süleyman. *Hadis Araştırma ve Tenkit Kılavuzu*. İstanbul: İfav, 2008.

Polat, Salahattin. *Hadis Araştırmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Polat, Salahattin. "Metin Tenkidi" *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989): 113-130.

Polat, Salahattin. "İslamî İlimlerde Metodoloji/Usül Mes'alesi 2". *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları* 1,2,3, Çamlıca Sabahattin Zaim Kültür Merkezi (15-16 Mart, 19-20 Nisan, 17-18 Mayıs 2008, İstanbul 2009): 299-375.

Râmhürmüzî, Hasan b. Abdurrahman (ö. 360/971). *el-Muhaddisu'l-fâsil beyner'r-râvî ve'l-vâî*. (nşr. M. Accâc el-Hatîb). Kâhire: Dâru'l-fikr, 1984.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245). *Ulûmu'l-Hadîs*. Beyrut-Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1998.

Suyûtî, Hâfız Celaleddin (ö. 911/1505). *Tedribu'r- Râvî Şerh-u Takribu'n- Nevevî*. Beyrut: Müessesetü'r- Reyyân, 2009.

Togan, A. Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. 3. Baskı. İstanbul: Enderun Kitabevi, 1981.

Umeri, Ekrem Ziya. *Hadis Tarihi*. Trc. İsmail Kaya. Konya: 1990.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 748/1348). *Siyeru A'lami'n-Nübelâ*. Nşr. Şuayb el-Arnaud-Hüseyn el-Esed. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1982.

ez-Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed (ö. 748/1348). *Mizânu'l-İ'tidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bucâvî. 4 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.

KOLEKTİF İÇTİHAT ve MAHIYETİ

COLLECTIVE JURISPRUDENCE AND ITS NATURE

Arş. Gör. Seyyit Ali ALBAYRAK

Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Fıkıh Anabilim Dalı

saalbayrak@agri.edu.tr

Atıf Gösterme: ALBAYRAK, Seyyit Ali, (2019), Kolektif İctihat ve Mahiyeti, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (5), s.70-87.

Geliş Tarihi:	Özet: Kolektif içtihat genel olarak “bir grup müçtehidin şer’i zanni bir hükme ulaşabilmek için beraberce gayret serf etmeleri” şeklinde tanımlanmaktadır. Kolektif içtihat kurumsal bir yapı ve içtihat yöntemi olarak temel fıkıh eserlerinde yer almamaktadır. Esas itibarıyla istişare yöntemiyle bir sonuca varmak ve karşılaşılan bir problemi hükme bağlamak olan kolektif içtihadın başlangıcını (bugünkü kurumsal yapıda olmasa bile) Hz. Peygamber dönemine kadar götürmek mümkündür.
23 Mayıs 2019	
Kabul Tarihi:	Çağımızda karşılaşılan problemlerin çözümünde yaşanan zorluklar müçtehitlerin problemi tek başlarına hükme bağlamasını ve tatmin edici bir sonuca ulaştırmasını zorlaştırmıştır. Bu durum münferit olarak içtihat etmek yerine farklı görüşlerin bir arada değerlendirilerek bir sonuca varıldığı kolektif içtihadı zorunlu kılmıştır. Hızlı bir şekilde değişen hayatın karmaşık ve bir o kadar da çeşitli problemlerini çözmede, İslami ilimlerin diğer ilim dallarıyla işbirliği yapması da gündeme gelmiştir. Bu bağlamda günümüzde farklı ülkelerde kurulmuş olan ulusal ve uluslararası fıkıh meclisleri karşımıza çıkmaktadır. Bahsi geçen bu meclisler karşılaşılan yeni problemleri içtihat yönteminin kolektif akılla birleştirilmesi sonucunda çözüme kavuşturmaktadır.
27 Eylül 2019	

© 2019 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Burada dikkat edilmesi gereken önemli bir konu ise, kolektif içtihat ve icma’ın birbirleriyle karıştırılmasıdır. İcma’da tüm müçtehitlerin ittifakı söz konusu ve icma’ın esaslı durumunda iken, kolektif içtihatın alınan kararlarda müçtehitlerin tamamının değil salt çoğunluğunun oluru önemlidir. Biz de bu makalemizde kolektif içtihat ve mahiyetini ve içtihat meclislerini aktarmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: *Fıkıh, İctihat, Kolektif içtihat, Heyet İctihadi, İctihat Meclisleri.*

Abstract: Collective jurisprudence (ijtihād) is generally defined as “the joint effort of a group of mujtahids to make a decision in order to reach to a speculative (dhannī) judgment.” Collective jurisprudence does not take part within the basic works of Islamic Law as an institutional structure and a method of jurisprudence. It is possible to take the beginning of the collective jurisprudence, which is in essence the way of reaching a conclusion by the method of consultation and resolving the encountered problem (not within the current institutional framework though), back to the time of the Prophet.

Difficulties, experienced within solving the problems encountered in our age, make it hard for the mujtahids to justify the problems on their own and reach a satisfactory result. This situation necessitated collective jurisprudences, in which individual opinions were considered together, instead of making jurisprudences individually. In solving the complex and

yet various problems of the life, which is changing rapidly, a collaboration by the Islamic sciences with other branches of science also came to the fore. In this context, we come across with national and international chambers of jurisprudence that are established in different countries in our days. The aforesaid chambers solve the new problems by means of integrating the method of jurisprudence with the collective reasoning.

The important issue, to be considered at this point, is the confusion of collective jurisprudence and *ijmā'*. In *ijmā'*, the alliance of all of the mujtahids is in question and constitutes its essence. However, what is important within the decisions taken in the collective jurisprudence is the simple majority of the mujtahids, but not the unanimity.

Keywords: *Jurisprudence, Collective jurisprudence, Jurisprudence of Committee, Chambers of Jurisprudence.*

Giriş

Müslümanların karşılaştıkları problemlerin çözümünde öncü rol oynayan bilimsel çabanın adı fıkıhtır. Fıkıh bu bağlamda etkin ve işlevsel kılan ise içtihatdır. Sosyal hayatta karşılaşılan ve karşılaşılabilecek olan problemlerin aşılmasında içtihat büyük öneme sahiptir. Günümüzde eskiye nazaran çok daha hızlı değişen ve gelişen hayat şartları, beraberinde birçok farklı sorunu da getirmiştir. Bu sorunlar karşısında münferit içtihat yetersiz kalmakta, sosyal hayatın farklılaştığı coğrafyalarda insanların problemlerine farklı bir ülke veya bölgede yaşayan bir müçtehidin çözüm üretmesi de oldukça zorlaşmaktadır.

Önceleri yerel sorunlara yerel çözümler üretmek mümkün iken çağımızda yerellikten söz etmek pek mümkün görünmüyor. Gelişen kitle iletişim araçları vasıtasıyla dünya artık küçük bir köye dönüşmüş vaziyettedir. Buna bağlı olarak tüm Müslümanların aynı anda karşılaştıkları problemlere tek bir müçtehidin çözüm üretmesi yerine farklı bölgelerde yetişmiş farklı donanım ve bakış açısına sahip bir müçtehit heyetinin çözüm arayışı ve ulaştığı çözüm, toplum tarafından daha kabul edilebilir ve daha güvenilirdir.

Günümüz İslam dünyasında sıklıkla gündeme gelen bir konu olan kolektif içtihat ve bu içtihat yönteminin kullanıldığı fıkıh meclisleri dikkatleri üzerine çekmiştir. Bu bağlamda İslam dünyasında yeni çalışmalar¹ olduğu görülmekle birlikte ülkemizde bu anlamda bir çalışmaya yönelmenin azlığı düşündürücüdür. Bu konu ile alakalı olarak bizim tespit edebildiğimiz tek

¹ Kolektif içtihat olarak Türkçeleştirebileceğimiz "الاجتهاد الجماعي" konusunda İslam dünyasında yapılan çalışmalardan bazıları; Halid Hüseyin Halid'in, *el-İctihadü'l-cemai fi'l-fikhi'l-İslami* isimli kitabı. Kutb Mustafa Sanu' nun *el-İctihadü'l-cemai'l-menşud mefhumuhu ve envauhu ve vesailuhu* adlı kitabı. Abdulmecid eş-Şerefi, *el-İctihadü'l-cemai fi'tteşri'l-İslami*, (Doha: Daru'l-kutubi'l-Katariyye, 1416/1996). Şaban Muhammed İsmail, *el-İctihadü'l-cemai ve devrü'l-mecamii'l-fikhiyye fi tatbikihi*, (Beyrut: Daru'l-beşari'l-İslamiyye, 1998). Salih b. Abdullah b. Humeyd, "el-İctihadü'l-cemai ve ehemmiyetuhu fi nevazili'l-asri, Mecelletu'l-Fikhi'l-İslami", 25 (2010). Vehbe Zuhayli, "el-İctihadü'l-cemai ve ehemmiyyetühü fi muvaceheti müşkilati'l-asr", (Mü'temeru'l-fetva ve Davabituha), basılmamış tebliğ, erişim:9 Ocak 2019, <http://www.worlddialogue.org/MWL/fatwa/FCS1R3.pdf>.

Ahmed Raysuni, "el-İctihadü'l-cemai (Mü'temeru'l-fetva ve Davabituha)", basılmamış tebliğ, erişim: 10 Ocak 2019, <http://www.world-dialogue.org/MWL/fatwa/FCS1R5>. Pdf.

çalışma Din İşleri Yüksek Kurulu uzmanı Dr. Mustafa Bülent DADAŞ' ın “Bir fetva belirleme yöntemi olarak heyet içtihadı ve İslam dünyasında bu amaçla kurulan fıkıh meclisleri” isimli makalesidir. Söz konusu makale heyet içtihadının mahiyeti, önemi, icma' ile olan ilişkisi ve günümüzde mevcut olan fıkıh meclislerini anlaşılır bir biçimde özetlemekte ve bu konuda yapılacak olan çalışmalara ışık tutmaktadır.²

Biz de bu çalışmamızda tekrara düşmemek kaydıyla kolektif içtihadın genel bir çerçevesini çizmeye çalışacağız. Bunu yaparken öncelikle içtihat kavramına kısaca yer verip daha sonra kolektif içtihadın mahiyetine değineceğiz. Ayrıca dikkat çekmek istediğimiz bir husus olan kolektif içtihat ve icma' ın farklarına yer vereceğiz. Çalışmamızın son kısmında ise kolektif içtihadın icra edildiği fıkıh meclislerine yer vererek bu meclisler hakkında bilgi vereceğiz.

I. İÇTİHAT

Hukuki bir kavram olarak içtihat, sözlükte “*yasada veya örf ve adet hukukunda uygulanacak kuralın açıkça ve tereddütsüz olarak bulunmadığı konularda, yargıcın veya hukukçunun düşüncelerinden doğan sonuç*”³ şeklinde tanımlanmaktadır. İctihat kelimesi herhangi bir işi gerçekleştirmek için var olan gücün son noktasına kadar ortaya konması anlamına gelmektedir. Fıkıh usulü terimi olarak içtihat ise, “*müçtehidin daha fazlası için nefsinde acz hissederek bütün takatini sarf edip şer'i bir hüküm hakkında zan elde etme çabasıdır.*”⁴ Hayreddin KARAMAN içtihadı, *nass ve icma ile hükmü açıkça ortaya konulmamış şer'i ameli bir meselenin hükmüne ulaşmak için müçtehidin elinden gelen çabayı sarf etmesi* şeklinde tanımlamaktadır.⁵ İctihat, *nassın lafız ve manasından hareketle, nassın bulunmadığında da çeşitli istinbat metotları kullanılarak şer'i hüküm hakkında zanni bilgiye ulaşma çabasının genel adı* olarak da tanımlanmaktadır.⁶

İslam dininde Kur'an ve Sünnet, dini hükümlerin asli iki kaynağı ve belirleyici unsuru olmakla birlikte bunların kabulü, anlaşılması ve yorumlanması akıl yoluyla mümkün olmaktadır. Bundan dolayı akıl ve naklin birbirini dengelemesi söz konusu olmuştur. Bu bağlamda içtihat ise aklın nakil karşısındaki dengeleyici ana unsurlarından biri ve en önemlisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kıyas, re'y istidlal, istinbat, fıkıh gibi kavramlarla birlikte

² Mustafa Bülent Dadaş, “Bir Fetva Yöntemi Olarak Heyet İctihadı ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri”, Bilimname XXVIII / 1 (2015):311-342.

³ Şükrü Haluk Akalın, Türkçe Sözlük, “İctihat” 11. Baskı, (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2011),1149.

⁴ Ali b. Muhammed el-Amidi, *el-İhkam fi usuli'l-Ahkâm*, 1. Baskı (Riyad: Daru's-Sumeyi', 1423/2003), 4:197.

⁵ Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihat*, 5. Baskı (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 14.

⁶ Yunus Apaydın, “İctihat” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21:432.

içtihat, nassların lafız, mana ve bilinçli boşluklarında gizlenmiş olan şer’i ameli hükümleri ortaya çıkarmaya yönelik olan beşeri çabayı ifade etmektedir. Bu çabayı gösteren kişiye müçtehit, hakkında içtihat edilen konuya da müçtehedün fih denilmektedir.⁷

II. KOLEKTİF İÇTİHAT

Bu konuda yapılan çalışmalarda "الاجتهاد الجماعي" şeklinde tanımlanan ve bizim de kolektif içtihat şeklinde ifade ettiğimiz bu kavramın farklı şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Kolektif içtihadı Şaban İsmail, “ *bir grup müçtehidin şer’i zanni bir hükmü elde etmek için birlikte gayret sarf etmeleridir* ”⁸ şeklinde tanımlamıştır. Abdülmecid eş-Şerefi ise, “ *fukahanın çoğunluğunun istinbat yoluyla şer’i zanni bir hükmü elde etmek için çaba göstermeleri ve hepsinin ya da çoğunluğunun da istişareden sonra bu hüküm üzerinde ittifak belirtmeleri* ”⁹ olarak tanımlamaktadır. Kolektif içtihadı farklı şekillerde tanımlayanlar bulunmaktadır.¹⁰ Bu tanımlara makalesinde yer veren Abdullah b. Humeyd, çeşitli yönlerden eleştirilerini sıralayarak kendi tanımını ortaya koymaktadır.¹¹ Abdullah b. Humeyd’in tanımına göre ise kolektif içtihat, “ *fukahadan bir topluluğun şer’i bir hükmü elde etmek için var güçleriyle çaba sarf etmeleridir.* ”¹²

Kolektif içtihatla ilgili mezkûr tanımlar dikkate alınırca bu tanımlamaların dikkat çekilecek yönleri bulunmaktadır. Kolektif içtihat tanımlarında dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, ulaşılmak istenen şer’i hükmün zanniliğine vurgu yapılmasıdır. Kolektif içtihatla ilgili tanımları eleştiren Abdullah b. Humeyd, tanımında “*şer’i bir hükmü elde etmek için*” ibaresini kullanarak ulaşılan sonucun zanniliğini bilerek zikretmediğini, çünkü Allah katında hangi hükmün zanni hangi hükmün kat’i olacağına bilinmeyeceğini belirtmektedir.¹³ Kolektif içtihatla fukahanın tamamının ittifak üzere olmaları kolektif içtihadın gerçekleşmesi için şart değildir. Fakat fukahanın tamamının ittifakı da söz konusu olabilir. Bir konu üzerinde görüş bildiren fukahanın salt çoğunluğunun oluru ve bu olur üzerine ittifak, tanımlarda vurgulanması gereken bir diğer noktadır.

⁷ Apaydın, “İçtihat”, 21:432.

⁸ Şaban Muhammed İsmail, *el-İctihadu’l-cemai ve devrü’l-mecamii’l-fikhiyye fi tatbikihi*, (Beyrut: Daru’l-beşari’l-İslamiyye, 1418/1998), 21.

⁹ Abdülmecid eş-Şerefi, *el-İctihadü’l-cemai fi’teşrii’l-İslami*, (Doha: Daru’l-kutubi’l-Katariyye, 1416/1996), 43.

¹⁰ Şaban Muhammed İsmail, *el-İctihadu’l-cemai ve devrü’l-mecamii’l-fikhiyye fi tatbikihi*, 21.

¹¹ Salih b. Abdullah b. Humeyd, “*el-İctihadu’l-cemai ve ehemmiyetuhu fi ne vazili’l-asri*, Mecelletu’l-Fikhi’l-İslami”, 25 (2010), 14-16.

¹² Humeyd, “*el-İctihadu’l-cemai ve ehemmiyetuhu fi ne vazili’l-asri*”, 16.

¹³ Humeyd, “*el-İctihadu’l-cemai ve ehemmiyetuhu fi ne vazili’l-asri*”, 15.

Bu değerlendirmeler ışığında kolektif içtihadı, Müslümanların karşılaştıkları bir problemin, müçtehit vasfına sahip uzman kişiler tarafından istişare mekanizması işletilip ortak akıl yürütülerek çözüme ulaştırılması ve hükme bağlanması eylemi olarak tanımlayabiliriz.

Kolektif içtihat eylemini gerçekleştirecek olan müçtehitlerin içtihadta olduğu gibi bir müçtehitte bulunması gereken şartları¹⁴ taşıması gerekir. Kolektif içtihat heyetinde yer alacak olan müçtehitlerin tartışılan konuya vakıf olmaları, varılacak sonucun sıhhatini etkileyecek unsurlardan birisidir. Bir diğer önemli nokta ise, karşılaşılan problemlerin çeşitliliğine bağlı olarak farklı ilmi disiplinlerden yararlanmaya duyulan ihtiyaçtır. Tıbbi bir meselenin çözümü ve hükme bağlanması hususunda yeteri kadar tıp bilgisine sahip olmayan müçtehitler ne yapmalıdır? Karşılaşılan ekonomik bir problemi iktisat ilmine sahip olmayan müçtehitler nasıl aşacaktır? Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür. Kanaatimize göre karşılaşılan tıbbi, iktisadi vb. problemlerin çözümünde ilgili alanın dini hassasiyeti olan uzmanlarından görüş alınarak bu bağlamda bir sonuca varılabilir. Esasen uzmanından görüş alarak fetva verme yöntemi, İslam âlimlerinin önceden beri uyguladığı bir gelenektir. Bu konuyla ilgili olarak Kasani, Nahl Suresi 43. ve Enbiya Suresi 7. ayetlerden hareketle işin ehline sorulması ilkesini çıkarır ve kusurlu bir malın ayıbının ancak uzmanlar tarafınca anlaşılacağını örnek vererek fetvada işin uzmanına danışılması gerektiğine işaret eder.¹⁵ Burada dikkat edilmesi gereken önemli noktalardan biri ise, kolektif içtihat faaliyetinin yalnızca müçtehitlerden oluşan bir heyet tarafından yürütülmesi gerektiğidir.

II. 1. Kolektif İçtihadın Tarihi

Bugünkü kurumsal yapıda ve anlamda olmasa bile kolektif içtihadın tarihinin sahabe döneminden başladığı belirtilmekle¹⁶ birlikte bize göre kolektif içtihadın başlangıcı Hz. Peygamber zamanına kadar uzanmaktadır. Kolektif içtihadın temel prensibi olan kolektif bilinç, ortak akıl ve şura, ayetlerde açıkça emredilerek Hz. Peygamber' in ve Müslümanların bir problem karşısında istişare mekanizmasını işletmesi istenmektedir.¹⁷ Bu ayetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber döneminde günümüzdeki kurumsal yapıda olmamasına rağmen bir kolektif akıldan söz etmek mümkün gibi görünmektedir.

Sahabe döneminde kolektif içtihadı örnek olarak; Hz. Ebubekir' in bazı meselelerde sahabeden müçtehit olanları toplayıp onlardan görüş aldığı ve arz edilen konu hakkında

¹⁴ Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi el-Cessas, *el-Fusul fi'l-Usul*, nşr.Uceyl Casim en-Neşemi, (Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuuni'l-İslami, 1414/1994), 4:273.

¹⁵ Alauddin Ebu Bekr Mesud el-Kasani, *Beda'i's-sanai' fi tertibi's-şerai'*, thk. Muhammed Adnan Derviş, (Beyrut: Müessesetü't-tarihi'l-Arabi, 1420/2000), 5:278.

¹⁶ Dadaş, "Bir Fetva Yöntemi Olarak Heyet İçtihadı", 317.

¹⁷ Nisa 4/59; Al-i İmran3/ 104, 159; Şura 42/38.

sahabe müçtehitlerinin sünnette vaki olmuş bir uygulamasının olup olmadığı bilgisine başvurduğu sonuçta da bu değerlendirmeler sonucunda bir hüküm verdiği nakledilmektedir. Hz. Ebubekir zamanında şura yoluyla görüşülerek bir hükme bağlanan meseleler, zekâtı vermekten kaçınanlara ne yapılacağı, Kur'an ayetlerinin iki kapak arasında toplanması, ninenin mirası meselesi gibi önemli konulardan oluşmaktadır.¹⁸ Aynı şekilde Hz. Ömer döneminde, fethedilen Irak arazilerinin paylaşımı, içki içmenin cezası, cenaze namazındaki tekbir sayısı, kıtlık döneminde had cezalarının uygulanması gibi önemli konular sahabeye arz edilerek tartışılmış ve ona göre bir hükme bağlanmıştır.¹⁹ Hz. Ömer ve müçtehit sahabeler, münferit olarak içtihatla bulunmak yerine çoğu zaman diğer sahabilerin de görüş ve bilgisine başvurarak bir hükme varmayı deyim yerindeyse prensip haline getirmişlerdi.²⁰ Hz. Peygamber ve müçtehit ashabın uygulamalarından da anlaşılacağı üzere, içtihatla kolektif aklın işletilmesi çağımızda meydana gelen bir yöntem olmayıp içtihatla aynı döneme kadar uzanmaktadır.

II. 2. Kolektif İctihadın Önemi

Şüphesiz Müslümanlar çağın getirdiği ve daha önce meydana gelmemiş bir problemi aşmada bir müçtehidin ya da içtihat konusunda yetkin kişilerden oluşan heyetlerin kararları doğrultusunda bir seçim yapmaktadırlar. Bu bağlamda kolektif içtihadın önemi ortaya çıkmaktadır. Karmaşık problemlerin çözüme kavuşturulmasında tek bir müçtehidin çabası yetersiz kalabilmekte, probleme farklı bir açıdan bakmak ve değerlendirmek ihtiyacı doğmaktadır. Aynı konuya farklı birkaç zihin tarafından değerlendirme yapılması elbette bir kişinin görmekten aciz kalacağı yönleri ve durumları ortaya çıkaracaktır. Yapılan değerlendirmeler sonucunda ortaya çıkabilecek birden fazla sonucun bir hüküm mesabesinde karara bağlanma aşamasında ise salt çoğunluğun yanılmayacağı prensibinden hareketle çoğunluğun ittifakı hüküm olarak arz edilmektedir. Bu prensip, ümmetin ortak aklının yanılma riskinin münferit görüşlere göre daha az olduğunu vurgulaması, kolektif aklın ve kolektif içtihadın önemini ortaya koymasından bakımından oldukça önemlidir. Belirtmeliyiz ki bu görüş, tek başına ulaşılan sonuçların yanlış olduğu anlamını da taşımamaktadır. Bu bağlamda gerek ulusal gerekse uluslararası fıkıh meclislerinin daha da geliştirilip çağdaş müçtehitlerin etkin bir katılımının sağlanmasının önemsenmesi gereken bir konu olduğunu düşünmekteyiz.

¹⁸ eş-Şerefi, *el-İctihadü'l-cemai fi'tteşrii'l-İslami*, 48-51.

¹⁹ Muhammed Taki Osmani, "el-İctihadü'l-cemai (Mü'temeru'l-fetva ve Davabituha)" erişim:14 Nisan 2019, <http://www.world-dialogue.org/MWL/fatwa/FCS1R2>.

²⁰ Şemsüddin Muhammed b. Ebi Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamu'l-muvakki' in an Rabbi'l-âlemin*, thk. Muhammed Mu' tasım el-Bağdadi, (Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1416/1996), 1:90-91.

II. 3. Kolektif İctihat ve İcma

İcma ve kolektif içtihat arasındaki farkların bilinmesi açısından bu başlık altında icma ve kolektif içtihadın kendilerine has olan bazı özelliklerine değinmek istiyoruz. Çalışmamızın başında değindiğimiz gibi tek bir müçtehidin ulaştığı sonuçla birden fazla müçtehidin farklı açılardan değerlendirilerek ulaştığı sonuç halk tarafından kabul görme bakımından farklı olabilmektedir. Birden fazla müçtehidin üzerinde ittifak ettiği şer'i bir hükmün güvenilirliği ve doğruya yakınlığı elbette daha kuvvetlidir.

Bu bağlamda fıkıh meclislerinde bir araya gelerek şer'i bir hükme ulaşmak için çaba sarf eden müçtehitlerin yaptıkları bu faaliyetin İslam Hukuk Usulü açısından değerlendirildiğinde tam olarak bir icma' faaliyeti olmadığı anlaşılmaktadır. İslam Hukuk Usulü'nde icma' ın gerçekleşebilmesi için tüm müçtehitlerin ittifakı şart görülmüş ve tek bir müçtehidin itirazı icma' ın gerçekleşmesinin önünde bir engel sayılmıştır.²¹ Kolektif içtihat ise, bir mesele üzerinde görüş bildiren birden fazla müçtehidin, bu görüşün hüküm olarak belirlenip belirlenmeyeceği konusunda tek bir görüş üzerine ittifakı şart olmayıp, belirlenen görüşe muhalefet de söz konusudur. Anlaşılacağı üzere kolektif içtihadı icma' dan ayıran en önemli fark icma' da muhalefete rağmen icma' dan bahsetmek söz konusu değilken, kolektif içtihat muhalefet bu tür içtihadın tabiatından kaynaklanan bir durumdur.

III. KOLEKTİF İÇTİHAT FAALİYETLERİNİN YÜRÜTÜLDÜĞÜ ULUSLARARASI FIKIH MECLİSLERİ

Kolektif içtihat, işleyiş yapısı gereği müçtehitlerin bir araya gelmesine imkân sağlayan kurumsal yapılara ihtiyaç duymaktadır. Bu kurumsal yapılar müçtehitlerin belirli dönemlerde bir araya gelerek gündeme aldıkları fiki bir problem hakkında görüş beyan ederek yapılan istişareler sonucunda ortak kararı yayımlarlar. Bu başlık altında söz konusu fıkıh meclislerini kısaca aktarmaya çalışacağız.

1. Mecmau'l-Buhusi'l-İslamiyye

1962 yılında Ezher bünyesinde kurulan Mecmau'l-Buhusi'l-İslamiyye, 50 kişinin üyeliğini yaptığı bir meclisten oluşmaktadır. Altı komisyondan meydana gelen meclisin fıkıh komisyonu, Hanefi, Şafiî, Maliki ve Hanbeli alt komisyonları halinde çalışmaktadır.

²¹ Muhammed b. Muhammed el- Gazzali, *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*, thk. Muhammed Süleyman Eşkar, (Beirut: Müessesetü'r-risale, 1417/1997), 1:340. ; Abdulaziz b. Muhammed el-Buhari, *Keşfu'l-esrar an usuli Fahri'l-İslam el-Pezdevi*, thk. Muhammed Mu'tasim el-Bağdadi, (Beirut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1417/1997), 3:424.

Üyelerinin yaklaşık yirmisi Mısır dışındadır.²² Bu anlamda meclis uluslararası bir rol oynamaktadır. Riyasetini Ezher şeyhinin yaptığı meclis, ilmüne itibar edilen kıymetli âlimlerden meydana gelmektedir. Meclis, ilk başlarda Mecelle-i Ahkâm-i Adliyye’de olduğu gibi muamelat ile ilgili konularda kanunlaştırma yapabilmek için komisyonlar kurmuştur. Bu komisyonlar yoluyla ilk aşamada dört mezhepten her birinde kanunlaştırma yapmayı, ikinci aşamada ise yapılan kanunlardan çağın ihtiyaçlarına uygun ortak bir kanun yapmayı planlamış ve bu konudaki çalışmalara başlamıştır. Karadavi’nin aktardığına göre bu çalışmada gösterilen acelecilik ve mezhep taassubu, istenilen başarıya ulaşmaya mani olmuştur.²³

2. El-Mecmau’l-Fıkhiyyü’l-İslami

Merkezi Mekke’de bulunan Dünya İslam Birliği bünyesinde 1966 yılında kurulan Meclis, ilk olarak, İslam âleminin kıymetli âlimlerinden, Mevdudi (ö. 1979), Ebu’l-Hasen en-Nedevi (ö. 1999) ve bin Baz (ö. 1999) gibi âlimlerin yer aldığı yedi kişilik bir heyetle işe başlamış ve 1979 yılında ilk toplantısını gerçekleştirmiştir.

Meclis şu ana kadar 20 den fazla toplantı düzenleyerek günümüz fıkhi problemlere çözüm olacak kararlar almaya çalışmış ve bu bağlamda çalışmalarını halen sürdürmektedir.²⁴

3. Mecmau’l-fıkhi’l-İslâmi ed-Düveli

1981 yılında kurulan meclisinin Merkezi Cidde’de bulunmakta ve İslam İşbirliği Teşkilatı’na bağlı olarak çalışmaktadır. Meclis kuruluş amacı olarak, fıkıh, iktisat, tıp ve diğer alanlarda sahasında uzman ilim adamlarını toplayıp, İslam âleminin karşılaştığı problemleri çözmeyi hedeflemiştir. Mecliste üye bulduran devletlerin sayısı kırk üçe ulaşmıştır ve meclis İslam İşbirliği Teşkilatı’na bağlı tüm devletlerden ve yine Müslümanların azınlık olarak yaşadığı devletlerden en az bir üye buldurmaya hedeflemektedir. Meclisin şu ana kadar yaptığı toplantıların sayısı ondan fazladır. 1985-2011 arası yapılan toplantılarda alınan kararlar bir kitap halinde basılmıştır.²⁵

4. Meclisu’l-Avrubbi li’l-İfta ve’l-buhus

²² Şaban Muhammed İsmail, el-İctihadu’l-cemai ve devrü’l-mecamii’l-fıkhiyye fi tatbikihi , 137-142.

²³ Yusuf Karadâvi, *el-Fıkhu’l-İslâmi beyne’l-asaleti ve’l-tecdid*, (Beyrut: Müessesetü’r-risale,1421/2001), 55-57; Yusuf Karadâvi, *el-Medhal li diraseti’ş-şeriati’l-İslamiyye*, (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1417/1997), 264-266.

²⁴ Meclis ve almış olduğu kararlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Mecmau’l-Fıkhi’l-İslami, “مجمع الفقهي الاسلامي”, erişim: 10 Ocak 2019, <https://ar.themwl.org/>.

²⁵ Meclis ve almış olduğu örnek kararlar için bkz. Mecmau’l-fıkhi’l-İslâmi’d-düveli, “مجمع الفقه الاسلامي الدولي”, erişim: 10 Ocak 2011, <http://www.iifa-aifi.org/>.

İslam Örgütü Birliği'nin çağrısıyla 1997 yılında Londra'da kurulan meclisin merkezi İrlanda'dır. Meclis özellikle Batı'da yaşayan Müslümanların sorunlarına çözüm aramaktadır. Hedefleri arasında, Avrupa'da yaşayan İslam âlimlerini birbirlerine yaklaştırmak ve imkân ölçüsünde ortak fihki fetvalar vermek, İslam hakkında araştırmalar yaptırmak ve özellikle Batı'da yaşayan Müslümanlarda İslami bir bilinç oluşturmaktır. Meclis, batıda yaşayan ve oranın problemlerini yakından bilen âlimleri bünyesinde barındırmaktadır.²⁶

5. el-İttihadu'l-Âlemi li Ulemâi'l-Müslimin

2004 yılında Londra'da tesis edilen Dünya İslam Âlimleri Birliği'nin başkanlığını Yusuf el-Karadavi yapmaktadır. Meclis bünyesinde, Ali Karadâği, Abdullah Beye gibi İslam âleminin kıymetli âlimleri çalışmaktadır. Mecliste, dört mezhep dışında İbâdi ve Şia gibi mezhep âlimlerini de bulunmaktadır.²⁷

IV. YEREL FIKIH MECLİSLERİ

Yukarıda bilgilerini kısaca verdiğimiz fıkıh meclisleri uluslararası boyutu olan meclislerdir. Bir de daha dar kapsamlı yerel fıkıh meclisleri mevcuttur. Şimdi yerel fıkıh meclisi diye adlandırabileceğimiz fıkıh meclislerini aktaracağız. Bu konuda yapılan çalışmalarda yer verilmemiş olan ve kanaatimize göre çok önemli çalışmalar yapan Türkiye Cumhuriyeti Din İşleri Yüksek Kurulu'na da bu başlık altında yer vermeye çalışacağız.

1. Türkiye Cumhuriyeti Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu²⁸

Diyanet İşleri Başkanlığının dini konulardaki en yüksek karar ve danışma organı olan Din İşleri Yüksek Kurulu, Osmanlı döneminde asırlar boyunca din hizmetlerini yürütmüş Şeyhülislamlık makamına kadar uzanan köklü bir tarihe sahiptir. Cumhuriyetin ilk yıllarında Din İşleri Yüksek Kurulunun günümüzdeki en önemli görevleri arasında sayılan fetva ve din yayın hizmetleri Şer'iyye ve Evkaf Vekaleti'ne bağlı olarak kurulan "Fetvâ Heyeti" ve "Tedkkât ve Te'İlfât-ı İslâmiyye Heyeti" tarafından yürütülmüştür. Şer'iyye ve Evkaf Vekâleti'nin 3 Mart 1924'te kaldırılmasıyla Diyanet İşleri Reisliğine bağlı, başkanlığını Diyanet İşleri Reisinin yaptığı "Heyet-i Müşâvere" kurulmuştur. Heyetin ismi 1950'de çıkarılan yasa ile "Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Heyeti" olarak değiştirilmiştir.

²⁶ Meclis hakkında detaylı bilgi için bkz. Avrupa Fetva Araştırmaları Meclisi, "المجلس الأوروبي للافتاء والبحوث", erişim: 12 Ocak 2019, <http://e-cfr.org/ar/index.php>.

²⁷ Detaylı bilgi için bkz. Dünya Âlimler Birliği, "الاتحاد العالمي للعلماء", 13 Ocak 2019, iumsonline.org/ar/.

²⁸ Diyanet İşleri Başkanlığı, "Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı", erişim: 12 Ocak 2019, <https://kurul.diyaret.gov.tr/Hakkimizda>.

2 Temmuz 1965 tarihinde yürürlüğe giren 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri Hakkındaki Kanunla “Müşâvere ve Dinî Eserleri İnceleme Heyetinin” yerine, Başkanlığın en yüksek karar ve danışma organı göreviyle “Din İşleri Yüksek Kurulu” kurulmuştur. 2010 yılında kanunda yapılan değişikliklerle Din İşleri Yüksek Kurulu “Başkanlığın dini konularda en yüksek karar ve danışma organı olarak” konumlandırılmıştır.

Kurulun Görevleri

- 1) İslam dininin temel bilgi kaynaklarını ve yöntemlerini, tarihi tecrübesi ile güncel talep ve ihtiyaçları dikkate alarak dini konularda karar vermek, görüş bildirmek ve dini soruları cevaplandırmak.
- 2) Dini konularda telif, tercüme, inceleme ve araştırmalar yapmak, yaptırmak, ihtiyaç duyduğu konularda inceleme ve araştırma grupları oluşturmak, bu hususta yurt içi veya yurt dışındaki uzman kişi ve kuruluşlardan yararlanmak, gerektiğinde bu alanlarda hizmet satın almak ve sonuçlarını Başkanlığa sunmak.
- 3) Yurt içinde ve yurt dışında İslam dinine mensup farklı dinî yorum çevrelerini, dini-sosyal teşekkülleri ve geleneksel dini-kültürel oluşumları incelemek, değerlendirmek, bu konularda ilmi ve istişari toplantılar, konferanslar düzenlemek ve çalışmalar yapmak.
- 4) Yurt içinde ve yurt dışında İslam dini ile ilgili gelişmeleri, dinî, ilmî faaliyetleri, neşriyatı ve dinî propaganda mahiyetindeki çalışmalarını takip etmek, bunları değerlendirmek ve sonucu Başkanlığa sunmak.
- 5) Başkanlıkça incelenmek üzere havale edilen basılı, sesli ve görüntülü eserleri dini bakımdan inceleyerek yayınlanıp yayınlanamayacağına karar vermek.
- 6) Özel kişi veya kuruluşlarca incelenmesi talep edilen dinî yayınları bedeli karşılığında incelemek ve mütalaa vermek.
- 7) Din Şurası düzenlenmesi ile ilgili çalışmalarını yürütmek.
- 8) Diyanet İşleri Başkanı tarafından verilen diğer konularda çalışma yapmak ve görüş bildirmek.

Din İşleri Yüksek Kurulu, en az lisans düzeyinde dini yükseköğrenim görmüş veya dini ilimlerde temayüz etmiş on altı üyeden oluşur. Özel bir mevzuat ile Başkanlık personeli ve ilahiyat fakültelerinin dekanlarından oluşan Aday Tespit Kurulunca üye olma şartını taşıyan adaylar arasından seçimle yirmi dört aday belirlenir. Diyanet İşleri Başkanı bu adaylardan on

iki tanesi ile ilahiyat fakültesi öğretim üyeleri arasından dört kişiyi üye olarak atanmak üzere tespit eder ve bakanlar kurulu tarafından bu üyelerin ataması yapılır.

Kurul üyelerinin görev süresi beş yıldır. Bir kişi en fazla iki kez Din İşleri Yüksek Kurulu Üyesi olarak atanabilir. Yeni üye atanıncaya kadar süresi biten üyenin görevi devam eder. Kurul, üye tam sayısının salt çoğunluğu ile toplanır ve mevcudun salt çoğunluğu ile karar alır.

Din İşleri Yüksek Kurulu kendi üyeleri arasından gizli oyla ve üye tam sayısının salt çoğunluğuyla bir başkan ve bir başkanvekili seçer. Başkan veya başkanvekilinin çeşitli sebeplerle görevinden ayrılması halinde kalan süre için aynı usulle seçim yapılır.

Din İşleri Yüksek Kurulu, kuruluşundan bugüne kadar, ilgili mevzuatlarda kendisine tevdi edilen görevleri, Başkanlığın misyon ve vizyonuna muvafık olarak en iyi şekilde yerine getirme gayreti içinde olmuştur. 6002 sayılı yasa ile 98 uzman ve 52 uzman yardımcısı kadrosu buluna Kurul'da, halen 16 Kurul Üyesi, 46 Kurul Uzmanı ve 3 Kurul Uzman Yardımcısı görev yapmaktadır.

Din İşleri Yüksek Kurulu, Başkanlık Makamı, dört İhtisas Komisyonu ile Kurul Sekreterliğinden oluşmaktadır. Kurulumuz, gündemindeki konuları görüşmek ve karar vermek üzere her hafta bir araya gelmektedir. Kurulun olağan toplantı gündemi, üyelerin teklif ve tavsiyeleri de dikkate alınarak Kurul başkanı tarafından belirlenmektedir. Üye tam sayısının salt çoğunluğu ile toplanıp salt çoğunluğu ile karar alan kurul, Kurul Başkanının gerekli görmesi halinde olağanüstü olarak toplanabilir.

İhtisas Komisyonları

İhtisas komisyonları, bir Kurul üyesinin başkanlığında, üye, uzman ve uzman yardımcılarından oluşur. Komisyonların, çalışma alanlarıyla ilgili dinî sorulara cevap vermek; Başkanlıkça incelenmek üzere havale edilen basılı, sesli ve görüntülü eserleri dini bakımdan incelemek; uzmanlık alanlarıyla ilgili Türkiye'de ve dünyadaki yayın ve faaliyetleri takip etmek; telif, tercüme, rapor vb. yayın faaliyetlerinde bulunmak; kongre, konferans, sempozyum ve çalıştay gibi ilmi etkinlikler düzenlemek; ihtiyaç duyulan konularda karar, mütalaa ve fetva metinleri hazırlamak gibi görevleri bulunmaktadır.

Kurulda 4 ihtisas komisyonu yer almaktadır:

1. İnançlar ve Dini Oluşumlar Komisyonu
2. İbadetler Komisyonu
3. Sosyal Hayat Komisyonu

4. İktisadi Hayat ve Sağlık Komisyonu

Din İşleri Yüksek Kurulunun Faaliyetleri

Din İşleri Yüksek Kurulu, görevlerini en iyi şekilde yerine getirme gayreti içinde Din Şuraları, İstişare Toplantıları, Çalıştaylar, Kongreler düzenlemekte ve pek çok yayın projesine imza atmaktadır.

Din Şuraları

Din İşleri Yüksek Kurulu, bilimsel yeterlikleri ve dini hizmetleriyle tanınmış olan bilim ve din adamlarının katılımıyla Diyanet İşleri Başkanlığınca yürütülen hizmetlerin geliştirilmesi konusunda görüş oluşturmak amacıyla 5 yılda bir Din Şurası düzenlemektedir. Din Şurası gerekli hallerde olağanüstü olarak da toplanabilmektedir.

İlk olarak 1993 yılında düzenlenmeye başlayan Din Şûralarında “Dini Yayınlar”, “Din ve Toplum”, “Günümüzde Yeni Dinî Anlayışlar: Dinî Bilgi, Eğitim ve Din Hizmetleri” gibi önemli konular ele alınmıştır. Son olarak yapılan Olağanüstü Din Şûrasında ise “15 Temmuz Darbe Girişimi ve Din İstismarına Karşı Birlik, Dayanışma ve Gelecek Perspektifi” konusu ele alınmıştır.

Uluslararası Kongre

Din İşleri Yüksek Kurulu küresel boyutta yaşanan bazı problemlerin çözümü için uluslararası kuruluşlarla karşılıklı diyalog ve işbirliği içerisinde geniş katılımlı kongreler düzenlemektedir. Bu bağlamda, dünya Müslümanlarının İslam’da sembol sayılan günlerde birlikte hareket etmelerini sağlamak ve yaşanan ayrılıkları ortadan kaldırmak amacıyla 28-30 Mayıs 2016 tarihinde “İstanbul’da Uluslararası Hicri Takvim Birliği” kongresi düzenlemiştir. Kongreye İslam ülkelerinin ilgili bakanlıklarından, çeşitli fıkıh ve fetva kurullarından yetkililer, çok sayıda âlim, fakih ve astronom ile dünyadaki birçok fıkıh meclis ve akademisinden temsilciler katılmıştır.

İstişare Toplantıları

Din İşleri Yüksek Kurulu ihtiyaç duyduğu konularda alanlarında uzman ilim adamlarını davet ederek istişare ve ihtisas toplantıları düzenlemektedir. Bu toplantılarda sunulan tebliğ ve müzakereleri de kitaplaştırarak ilim hayatına katkı sağlamaktadır. Kurul tarafından düzenlenen bazı istişare toplantıları ile konuları şunlardır:

1. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı – I - Dini Metinlerin Yorumlanmasında Gelenekçi ve Modernist Yaklaşımlar, Çağdaş Dünyada Kadın Problemleri ile İlgili Dini Tartışmalar, İbadetlerle İlgili Güncel Tartışmalar.
2. Güncel Dinî Meseleler İstişare Toplantısı – II - Sosyal Hayatla İlgili Problemler, Dini Açıdan Problem Oluşturan Tıbbi gelişmeler, Ticari ve İktisadi Hayat Kaynaklı Dini Problemler
3. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı – III - Banka İşlemleri, Faiz ve Faiz-Enflasyon İlişkisi, Katılım Bankası İşlemleri, Altın İşlemleri İle İlgili Dini Sorunlar.
4. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı – IV - Günümüzde Helal Gıda
5. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı – V - İbadetler ve Aile Hayatı ile ilgili Bazı Meseleler
6. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı – VI - Zekât, Evlilik, Kadınların İbadet ve Sosyal Hayatı ile İlgili Farklı Görüşlerin Yeniden Değerlendirilmesi

Çalıştaylar

Din İşleri Yüksek Kurulu ihtiyaç duyduğu konularla ilgili olarak alanında uzman kişilerin de katılımıyla çalıştaylar düzenlemektedir. Kurulun, son dönemde düzenlediği çalıştaylardan bazıları şunlardır:

1. Çağdaş İnanç Problemleri Çalıştayı (2011- Ankara)
2. Fetva, Tarihçesi, Üslubu ve Dili Çalıştayı (2011)
3. Mehdilik Çalıştayı (2012)
4. Dinde Bâtını Yorumların Yeri Çalıştayı (2013)
5. İslam'ın Etnisite Konusuna Yaklaşımı Çalıştayı (2013)
6. Katılım Bankaları ile İlgili Bazı Problemler Çalıştayı (2014)
7. Dünyevileşme Olgusu Karşısında Din Hizmetleri Çalıştayı (2014)
8. Kur'ân Meallerinde Metod Çalıştayı (2014)
9. Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgelerindeki Güncel Dinî Problemler, Zihniyet Değişimi ve İstismar Edilen Dinî Konular Çalıştayı (2016)
10. Dini Referans Alan Şiddet Yanlısı Hareketler Çalıştayı (2016)

Yayın Faaliyetleri

Diyanet İşleri Başkanlığının dini konularda en yüksek karar ve danışma organı olarak Din İşleri Yüksek Kurulu, Başkanlığın yayın politikalarının oluşturulmasına katkı sağlamakta, yayınlacağı görsel, sesli ve yazılı eserleri dinî ve ilmi açıdan inceleyerek yayınlanıp yayınlanmamasına karar vermekte, dini konularda muhtelif yayın projeleri hazırlayarak Dini Yayınlar Genel Müdürlüğü tarafından bu projelerin gerçekleştirilmesine ilmi destek vermektedir. Bu anlamda Din İşleri Yüksek Kurulu, Diyanet İşleri Başkanlığının yayın faaliyetlerinde çok önemli bir rol ifa etmektedir. Bunun yanı sıra başta düzenlemiş olduğu Din Şuraları ve İstişare Toplantıları gibi ilmî faaliyetlerinin kitaplaştırılması olmak üzere yayın faaliyetlerinde de bulunmaktadır.

Kurulun hazırlamış olduğu yayınlardan bazıları şunlardır:

1. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereler (I, II, III, IV, V)
2. Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantıları (I, II, III, IV, V)
3. Çağdaş İnanç Problemleri Serisi (9 Kitap)
4. Fetvalar
5. Şiddet Karşısında İslam
6. İslam Ahlakı, Temel Konular, Güncel Yorumlar
7. Sıkça Sorulan Sorular (Oruç, Kurban, Hac, Zekat, Stomalı Hastalar)

2. Hey'etu Kibâri'l-Ulemâ

Suudi Arabistan'da hicri 1971 yılında kurulan meclisin başkanlığını Suudi Arabistan baş müftüsü yapmaktadır. Ülkenin en âlim insanlarını çatısı altında tutan heyetin asıl vazifesi devlet idarecileri tarafından kendisine havale edilen meseleler hakkında şer'i şerifin hükmünü açıklamaktır. Fetva meclisi ülkedeki en büyük dini otoritedir. Bu meclise bağlı olarak İlmi Araştırmalar ve Fetva Daimi Komisyonu adı altında başka bir meclis çalışmaktadır. Bu komisyonun vazifesi üst heyet tarafından kendisine havale edilen konularda araştırma yapmak, herhangi bir mezhebe bağlı kalmadan fetva soranların sorularına cevap üretmektir. Meclisin verdiği fetvalar 22 cilt halinde basılıdır.²⁹

3. Dairetu'l-İftai'l-Âmm el-Ürdüni

²⁹ Humeyd, "el-İctihadu'l-cemai ve ehemmiyetuhu fi nevazili'l-asri ", 67.

Orijinal adıyla Umumi Fetva Dairesi 1921 yılında kurulmuş, kuruluşunun başında fetva verirken, Mısır gibi diğer İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde fetvada esas alınan Hanefi Mezhebini esas almıştır. Daire müftüsü, ibadet, muamelat ve ahvali şahsiye konularında insanlardan gelen sorulara cevap vermiştir. Meclisin kararlarında fıkhi konular ağırlıkta olsa da, itikadi ve siyasi konuların da tartışılıp karara bağlanmaktadır.³⁰

4. Mecmeu'l- Fıkhi'l- İslâmî el-Hindi³¹

1988 yılında Hindistan'da tesis edilen meclis bünyesinde, İslâmi ve diğer ilimlerde uzman olan yaklaşık 220 âlim bulundurmaktadır. Kurul ilk toplantısını Hindistan'ın meşhur âlimlerinden Ebu'l-Hasen en-Nedevi'nin (ö. 1999) başkanlığında düzenlemiş ve hava parası, organ nakli ve hamileliği önleme gibi her biri gayet önemli üç konuyu ele almıştır. 2010 yılında, şu ana kadar yaptığı son oturumda ise, Gayri Müslim ülkelerde mahkemeler tarafından verilen boşama kararlarının hükmü, altın ve zekâtın nisabı, günümüzde yürürlükte olan banknotların fıkhi olarak nasıl değerlendirileceği gibi konuları ele almıştır.

Sonuç

Kolektif içtihat yönteminin karşılaşılan herhangi fıkhi bir problemi aşmada -çok yönlü tartışılarak hükme bağlandığı için- tek başına yapılan içtihattan daha güvenilir olduğu ortaya çıkmıştır. Bir olaya birden fazla müçtehidin kafa yorarak derinlemesine araştırma yapması ve ulaşılan sonuçların tartışılarak şer'i hüküm olma vasfına en yakın olanının karara bağlanması şüphesiz tek taraflı yapılan içtihattan daha kapsamlı ve tatmin edicidir. Kolektif içtihat, yapısı gereği birden fazla müçtehide tartışma ve fikir beyan etme ortamı sağlayarak İslam Fıkıh geleneğini de devam ettirme anlamında önemli bir role sahiptir. Bu geleneğin genişletilerek devam etmesi, farklı görüşlerin rahatça beyan edilip tartışılması İslam'ın fıkhi birikimine katkı sunacaktır. Yine çağımızın bizleri karşı karşıya bıraktığı güncel problemleri aşmada kolektif içtihat yöntemi işletilerek alanında uzman kişilerden de görüş alınarak geniş bir bakış açısıyla çözüm üretmek şüphesiz hayatı daha da kolaylaştıracak, içinden çıkılmaz görünen sorunları çözme yolunda önemli ilerlemeler kaydedecektir.

Kolektif içtihadın mahiyeti ve kolektif içtihat faaliyetinin yürütüldüğü fıkıh meclislerini kısaca aktarmaya çalıştığımız bu çalışmamızda, fıkıh meclislerinin azlığı dikkat çekmektedir. Çağımızın getirdiği çeşitli ve bir o kadar da karmaşık problemleri çözmeye çok önemli bir rol

³⁰ Dadaş, "Bir Fetva Yöntemi Olarak Heyet İctihadi ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri", 336.

³¹ Detaylı bilgi için bkz. Hindistan İslami Fıkıh Meclisi " مجمع الفقه الاسلامي الهند " erişim: 18 Ocak 2019 <http://ifa-india.org/>

oynayan fıkıh meclislerinin çoğaltılarak daha fazla İslam âliminin etkin katılımı sağlanmalıdır.

Fıkıh meclisleri ve bu meclislerde etkin olan İslam âlimlerinin en önemli sorumluluklarından biri de herhangi bir mezhep taassubu gözetmeksizin mezhepler üstü ve problemi çözmeye odaklı kamu vicdanını rahatlatacak kararlar almalarıdır. Fıkıh meclislerinin veya etkin bir İslam âliminin beyan ettiği görüşler, kitleleri olumlu ya da olumsuz yönde etkileyebilir. Bu bağlamda fıkıh meclisleri ve bu meclislerde yer alan İslam âlimleri herhangi bir siyasi baskı veya yönlendirme etkisine girmemeli, buna azami derecede dikkat etmelidir. Çünkü bir bölgede etkin olan İslam âlimi, herhangi bir yöntem kullanılarak elde edilirse o âlimin görüşüne itibar eden kitleler dini meşrulaştırma yöntemiyle yönlendirilebilmektedir. Dünyada bununla ilgili birçok örneğe rastlamak mümkündür.

KAYNAKÇA

Akalın, Şükrü Haluk. “İçtihat”. Türkçe Sözlük. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 2011.

Amidi, Ali b. Muhammed, *el-İhkam fi usuli'l-Ahkâm*,1. Baskı, 4 Cilt. Riyad: Daru's-sumeiy', 1423/2003.

Apaydın, Yunus. “İçtihat”. Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 21:432-445. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Buhari, Abdulaziz b. Muhammed. *Keşfu'l-esrar an usuli Fahri'l-İslam el-Pezdevi*. thk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdadi. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1417/1997.

Cessas, Ebu Bekir Ahmed b. Ali er-Razi. *el-Fusul fi'l-Usul*. nşr. Uceyl Casim en-Neşemi, Kuveyt: Vizaretü'l-evkaf ve's-şuuni'l-İslami, 1414/1994.

Dadaş, Mustafa Bülent. “Bir Fetva Yöntemi Olarak Heyet İçtihadı ve İslam Dünyasında Bu Amaçla Kurulan Fıkıh Meclisleri”. *Bilimname XXVIII / 1* (2015):311-342.

Gazzali, Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa min ilmi'l-usul*. thk. Muhammed Süleyman Eşkar. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1417/1997.

Humeyd, Salih b. Abdullah. “el-İctihadu'l-cemai ve ehemmiyetuhu fi ne vazili'l-asri”. *Mecelletu'l-Fikhi'l-İslami*”, 25 (2010):1-20.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddin Muhammed b. Ebi Bekr. *İ'lamu'l-muvakki' in an Rabbi'l-âlemin*. thk. Muhammed Mu' tasım el-Bağdadi. Beyrut: Daru'l-kitabi'l-Arabi, 1416/1996.

Karadâvi, Yusuf. *el-Fıkhü'l-İslâmi beyne'l-asaleti ve't-tecdid*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1421/2001.

Karadâvi, Yusuf. *el-Medhal li diraseti's-şeriatı'l-İslamiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1417/1997.

Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihat*, 5. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.

Kasani, Alauddin Ebu Bekr Mesud. *Beda'i's-sanai' fi tertibi's-şerai'*. thk. Muhammed Adnan Derviş. Beyrut: Müessesetü't-tarihi'l-Arabi, 1420/2000.

Muhammed İsmail, Şaban. *el-İctihadü'l-cemai ve devrü'l-mecamii'l-fikhiyye fi tatbikihi*, Beyrut: Daru'l-beşari'l-İslamiyye, 1418/1998.

Şerefi, Abdulmecid. *el-İctihadü'l-cemai fi'tteşrii'l-İslami*. Doha: Daru'l-kutubi'l-Katariyye, 1416/1996.

İnternet Kaynakları

Ahmed Raysuni. “el-İctihadü'l-cemai (Mü'temeru'l-fetva ve Davabituha)”. Erişim: 10 Ocak 2019. <http://www.world-dialogue.org/MWL/fatwa/FCS1R5>.

Avrupa Fetva Araştırmaları Meclisi. “المجلس الاوروبي للافتاء والبحوثي”. Erişim: 12 Ocak 2019. <http://e-cfr.org/ar/index.php>.

Diyanet İşleri Başkanlığı. “Din İşleri Yüksek Kurulu Başkanlığı”. Erişim: 12 Ocak 2019. <https://kurul.diyanet.gov.tr/Hakkimizda>.

Dünya Âlimler Birliği. "الاتحاد العالمي للعلماء". 13Ocak 2019. iumsonline.org/ar/.

Hindistan İslami Fıkıh Meclisi. “مجمع الفقه الاسلامي الهند”. Erişim: 18 Ocak 2019. <http://ifa-india.org/>.

İctihadü'l-cemai Mü'temeru'l-fetva ve Davabituha. “el-İctihadü'l-cemai” Mü'temeru'l-fetva ve Davabituha. Erişim: 14 Nisan 2019. <http://www.world-dialogue.org/MWL/fatwa/FCS1R2>.

Mecmau'l-Fıkhı'l-İslami. “مجمع الفقهي الاسلامي”. Erişim: 10 Ocak 2019. <https://ar.themwl.org/>.

Mecmau'l-fikhi'l-İslâmi'd-düveli. “مجمع الفقه الاسلامي الدولي”. Erişim: 10 Ocak 2011. <http://www.iifa-aifi.org/>.

Mecmau'l-fikhiyyi'l-İslâmi. “مجمع الفقهي الاسلامي”. Erişim: 10 Ocak 2019.
<https://ar.themwl.org/>.

Vehbe Zuhayli. “el-İctihadü'l-cemai ve ehemmiyyetühü fi muvaceheti müşkilati'l-asr”. (Mü'temeru'l-fetva ve Davabituha), basılmamış tebliğ. Erişim: 9 Ocak 2019.
<http://www.worlddialogue.org/MWL/fatwa/FCS1R3.pdf>.

ERDEM AHLAKINDAKİ ERDEMLER İLE İSLAM AHLAKINDAKİ GÜZEL DAVRANIŞLAR ARASINDAKİ UYUM

THE HARMONY BETWEEN VIRTUES IN THE VIRTUOUS ETHICS AND GOOD BEHAVIOR IN ISLAMIC ETHICS

Muhammed KARAKAYA

Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Yüksek Lisans Öğrencisi

Muhammedkarakaya2@gmail.com

Atf Gösterme: KARAKAYA, Muhammed, (2019), Erdem Ahlakındaki Erdemler İle İslam Ahlakındaki Güzel Davranışlar Arasındaki Uyum, *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)*, 2019 (5), s. 88-120.

Geliş Tarihi:

20 Kasım 2019

Kabul Tarihi:

4 Aralık 2019

© 2019 AGİİD

Tüm Hakları Saklıdır.

Özet: İslam ahlak düşüncesi dendiğinde tek tip bir ahlak teorisi kastedilmez. Bu çerçevedeki belli başlı ahlak teorileri; filozofların nefis teorisine dayalı olarak geliştirdikleri erdem ahlakı, dinî nasrlara bağlı olarak tesis edilmiş olan dinî ahlak, dinî nasrlar yanında tasavvufi yaklaşımlarla beslenen tasavvufi ahlak ve kelamcılar tarafından yükümlülüğün keyfiyetini, iyi ve kötünün kaynağını ortaya koymak için geliştirilen kelimî ahlak öne çıkmaktadır. Fakat biz makale çalışmamızda erdem ahlakı ile dinî ahlakı erdemler ve güzel davranışlar bağlamında uyum açısından karşılaştırmayı tercih ettik. Hem felsefi erdem ahlak teorisi hem de dinî nasrlara dayalı İslam ahlak düşüncesi üzerine yapılmış birçok çalışma bulunmaktadır. Biz bu çalışmada iki ahlak teorisinde erdem ve güzel davranışların ortaya çıkışını ve temellendirilişini ilgili literatüre dayanarak ortaya koyduktan sonra beş erdem ya da güzel huy üzerinden uyum karşılaştırması yaptık. Araştırmamız neticesinde erdem ahlakının kişinin kalıcı mutluluğu dışında bir gaye gütmemediğini, erdemi yerleştirmenin tek yolu olarak eğitimi gördüğünü ve iyi davranışı garantilemeye yönelik bir yaptırıma başvurmadığını; buna karşılık yükümlülük olarak sunulan dinî karakterli İslam ahlakının dünyevi mutluluğa ilaveten uhrevi saadeti amaçladığını, güzel davranışı garantilemek için sorumluluk yüklediğini ve davranışın sonucunu yaptırıma bağladığını tespit ettik. Bununla birlikte incelediğimiz beş güzel huy bağlamında iki ahlak teorisinin uyum gösterdiği sonucuna ulaştık.

Anahtar Kelimeler: *Ahlak, İtidal, Erdem, Güzel Davranış, Uyum*

Abstract: When Islamic moral thought is mentioned, it is not meant a uniform moral theory. The major moral theories in this area are: Virtuous ethics developed by philosophers based on exquisite theory; religious morality created with verses and hadiths of the religion; Sufistic morality nourished by Sufi approaches in addition to religious documents and theological morality established by theologians which explains the form of obligation and the source of good and evil. But in our article, we preferred to compare virtuous morality and religious morality in terms of virtues and good behavior for the sake of harmony. Numerous studies have been conducted both on the moral theory of philosophical virtue and on Islamic moral thought based on religious documents. In this study, we compared virtues and good behavior in terms of harmony in two moral theories. Here we are based on five moral values. We have based the emergence and foundation of virtues and good behavior in the relevant literature. As a result of the research, we reached the following results: The virtue of morality has no purpose other than lasting happiness, education is the only way to establish virtue and does not apply sanctions to guarantee good behavior, whereas, Islamic ethics, which presents good behaviors as a duty, acquires both world happiness and happiness of the Afterlife. It also imposes responsibility to guarantee good behavior and sanctions the outcome of the

behavior. But when we take the five virtues or the good behavior into account, we see that the two moral theories are in harmony.

Keywords: *Ethics, Moderation, Virtue, Good Behavior, Harmony*

Giriş

Erdem ahlakı, Platon ve Aristoteles gibi Antik Yunan filozoflarıyla başlayıp Müslüman filozofların da geliştirdikleri ve bugüne kadar varlığını devam ettiren yaygın bir ahlak teorisi olsa da biz bu makalede teorinin kapsamını Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Miskeveyh, Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde gibi Müslüman filozofların eserlerinde inceledikleri erdem ahlakı ile sınırlı tutacağız. İslam ahlakının ana kaynakları olan Kur'an ve sünnette erdem ya da fazileti bire bir karşılayan bir terim olmamakla birlikte ahlaki iyiyi çatı kavram olarak kabul ettiğimiz takdirde İslam ahlakındaki ahlaki iyinin genellikle hayr, birr, hasene, amel-i salih gibi terimlerle ifade edildiğini görürüz.

Bu makale çalışmasındaki amacımız, genel olarak tüm hareketlere, özel olarak da ahlaki davranışlara kaynaklık eden şehvet, gazap ve akıl güçlerinin mutedil işletilmesiyle meydana gelen erdemler (faziletler) ile Kur'an ve sünnette insanlara iyi olmaları için öğütlenen güzel davranışların uyuşup uyuşmadıklarını, uyuşuyorsa bunun nitelik, nicelik ve yönünü araştırmak ve mukayeseli olarak incelemektir. Erdem ahlak teorisi insan psikolojisini esas almaktadır. İslam'ın iyi davranışı belirlerken neyi kriter olarak kabul ettiğini tespit etmeye çalışacağız. Allah, insana bir davranışı emir veya tavsiye ederken onun fitri kapasite ve yeteneklerini gözetmekte midir? “Allah hiç kimseye gücünün yetmeyeceği bir şeyi yüklemeyiz.”¹ mealindeki ayet, ahlaki yükümlülükte insan kudret ve kabiliyetinin dikkate alındığına işaret etmektedir. O zaman İslam ahlakının ahlaki bir ödev yüklerken insan fıtrat ve tabiatını gözettiğini söyleyebiliriz. Bu durum bize, erdem ahlakındaki erdemler ile İslam'ın öğütlediği güzel davranışlar arasında bir çeşit uyumun olduğunu iddia etme imkânı vermektedir.

Araştırmada erdem ahlakına göre erdemlerin nasıl doğduğunu ve belli başlı erdemlerin neler olduğunu uçları olan erdemsizliklerle birlikte ilgili literatüre dayalı olarak ortaya koyacağız. Ardından ödev ahlakına daha yakın olan İslam ahlakında güzel davranışların yükümlülük, sorumluluk, özgürlük ve müeyyide çerçevesinde nasıl teklif edildiğini ve bunların insan tarafından gerçekleştirilebilme imkânını tartışacağız. Üçüncü bir alt başlıkta erdemler ile güzel davranışları örtüşen ve ayrışan yönleriyle karşılaştıracız. Karşılaştırmada makale

¹ Bakara, 2/286.

sınırlarını gözeterek karşılaştırılacak erdem ve davranışları adalet, cömertlik, tevazu, yiğitlik ve iffet ile sınırlayacağız.

1. Erdem Ahlak Teorisinde Erdemler

Erdem ahlakı, insanı ana gayesi olan mutluluğa götüren erdemleri, insanı mutsuzluğa sevk eden reziletleri konu edinen ve bunları araştırıp öne çıkaran bir ahlak anlayışına işaret eder. Bu anlamıyla erdem ahlakı, mutluluk ahlakı olarak da karşılık bulur.² İslam düşüncesinde erdem ahlakı alanında birçok eser yazılmış olsa da İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-Ahlâk*'ı, Nasîruddin Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'si, Celaleddin Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî*'si ve Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si büyük şöhret bulmuştur.

Erdem, Arapça fazilet teriminin Türkçe karşılığı olup ahlak felsefesinde iki aşırı uca savrulmadan ortada, itidal sınırında davranmayı ifade eder. Fazilet kelimesinin anlamlarından biri üstünlük ve yetkinliktir. İnsanın ikisi hayvani nefse ait shevî ve gazabî kuvve, biri de insani nefse ait akıl kuvvesi olmak üzere üç temel kuvvesi vardır. Buna göre erdem, her kuvvenin ifrat ve tefrite yönelmeden mutedil ve dengeli çalıştırılmasıdır. Her kuvvenin bir varlık sebebi vardır. Şhevî kuvvenin ya da behimî nefsin varlığındaki hikmet, insanî nefsin yetkinliğini elde etmesi için bedeni ayakta tutmak, bir başka deyişle besin talebi ve cinsel münasebet arzusudur. Bu kuvve, hareket ettirmeyle gerçekleştiği için hayvanî nefsin muharrik kuvveleri içinde yer almaktadır. Hayvanî nefsin bir diğer kuvvesi gazabî kuvvedir. Öfkeyi ifade eden gazabî kuvve ya da sebûî (yırtıcı) nefsin varlığındaki hikmet ise saldırılara karşı koymak, tehlikeleri nefisten uzaklaştırmak ve egemenlik kurmaktır. Ayrıca behimî nefsi dizginleme işlevi de görür. Melekî nefis olarak da bilinen aklın varlığındaki hikmet ise düşünme, temyiz ve diğer kuvveleri kontrol etmektir.³ Akıl, gazap kuvvesini, gazap kuvvesi de şehvet kuvvesini ıslah eder ve dengeler.

İnsan davranışlarının ilkesi konumundaki huylar kalıcı olmaları sebebiyle meleke diye adlandırılır. İslam ahlak felsefesinde huy, “nefsin düşünüp taşınmaya gerek duymadan fiillerin ondan kolayca çıkmasını sağlayan meleke” diye tanımlanmaktadır.⁴ Huy, Arapça

² M. Enes Kala, “Kural Koyucu Ahlak Teorileri”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. M. Demirkol (Ankara: Bilay, 2018), 103.

³ İbn Miskeveyh, *Ahlâk Eğitimi Tehzibu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017), 33; Nasîruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov vd. (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 89; Celaleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 47; Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 88.

⁴ Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 81; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 39; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 85. İbn Miskeveyh de küçük bir farkla buna benzer bir huy tanımı yapmıştır. Bk. *Tehzibu'l-Ahlâk*, 51. İslam felsefesinde ahlak kavramının tanım ve kavram çerçevesi için bk. Mehmet S. Aydın, “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/10-14.

huluk kelimesinin karşılığıdır ve ahlak kelimesi de huluk kelimesinin çoğuludur. Buna göre ahlak, huylardan oluşmaktadır. Huy, iyi de olabilir, kötü de olabilir. İyi ve güzel huylar fazilet (erdem); kötü ve çirkin huylar rezilet (erdemsizlik) diye adlandırılmaktadır. İyi ya da kötü davranışların kendisine değil, bunların ortaya çıkmasını sağlayan melekeye ahlak denir. İyi bir davranışın ahlak kaynaklı olarak ortaya çıktığının göstergesi, bu davranışın düşünüp-taşınma ve zorlanma olmaksızın içselleştirilmiş bir düşünceye dayanarak meydana gelmesidir.⁵ Bu bakımdan nassa daya İslam ahlakında öğütlenen hasene, amel-i sâlih ve birr terimleriyle karşılanan iyi fiillere güzel huy veya erdem yerine güzel davranış demeyi tercih ediyoruz. Çünkü bu ahlak anlayışında fiiller belli kuvvelerden kaynaklanmış olarak sunulmamaktadır.

Şehvet ya da arzu kuvvesinin mutedil işletilmesiyle oluşan erdem “ıffet”tir. İffetin ifrat tarafında yer alan rezilet oburluk, açgözlülük ve şehvet düşkünlüğünü ifade eden “fücur”dur. Tefrit tarafında yer alan rezilet ise sönmürlük ve isteksizlik anlamında “humud”dur. Gazabî kuvvenin mutedil işletilmesiyle ortaya çıkan huy “şecaat” yani yiğitliktir. İfrat tarafında yer alan rezilet “tehevvür” yani intikam alma ve saldırganlıktır. Tefrit tarafında yer alan rezilet ise “cübn” yani korkaklıktır. Akıl gücünün mutedil işletilmesiyle doğan erdeme “hikmet” denir. Hikmetin ifrat tarafında kurnazlık ve hilekârlık rezileti, tefrit tarafında ise ahmaklık yer almaktadır.⁶

İslam ahlak felsefesine göre, bu üç erdem yani iffet, yiğitlik ve hikmet bir kişide gerçekleştiğinde dolayısıyla adalet erdemi meydana gelir. O zaman adalet, belli bir kuvvenin mutedil çalıştırılmasıyla gerçekleşen erdem değil, şehvet, gazap ve akıl kuvvelerinin itidali sonucu kendiliğinden doğan bir fazilettir. Bu yönüyle adalet en mükemmel erdemdir. Adalet erdemiyle mücehhez olan insan, haksızlık etmez, kötülük yapmaz. Böyle olmakla birlikte İslam ahlak filozofları, adalet erdemi ile sevgi arasında bir karşılaştırma yaparak, adalet erdemini zorunlu kılan sebebin sevginin kaybedilmesi olduğunu söylemişlerdir. Sevgi devam ettiği takdirde adaletle tesis edilecek düzene gerek kalmaz. Her insanın herkesi daima sevmesi zor sağlanacağı için bireysel mutluluğu ve sosyal barışı temin etmek için eğitim yoluyla adalet erdemini kazandırmak gerekmektedir.⁷

⁵ Yunus Cengiz, “Ahlak İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. M. Demirkol (Ankara: Bilay, 2018), 19-20.

⁶ İbn Miskeveyh, *Tezhibu'l-Ahlâk*, 33-34; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 89-90, 98; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 48, 74; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 87-89, 98.

⁷ İbn Miskeveyh, *Tezhibu'l-Ahlâk*, 158; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 90, 247; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 48, 183; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 89, 384. Sevgi-adalet ilişkisi konusunda geniş bir açıklama ve analiz için bk. Hatice Toksöz, *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2016), 124-134.

Nefsin kuvveleri ancak akıl ile denetlenebilir ve dengelenebilir. Kuvvelerin adaletle dengelenmemesi halinde insan, ya şehvet gücünün kuvvenin etkisiyle yiyeceklere, içeceklere ve karşı cinse ya da öfke gücünün etkisiyle zorbalık, üstünlük kurma ve intikam almaya yönelir. Birçok hayvan, şehvet ya da gazap kuvvesinin gereği olan fiillerde insandan çok ileridedir. İnsan bu iki kuvvenin gerektirdiği şekilde davranma konusunda gazap veya şehvette ileri giden hayvanların seviyesine çıkamadığı gibi bu çırpınışıyla hayvanlardan da aşağı seviyeye düşer. İnsan, bu kuvveler arasındaki çatışma ortamında kötülükleri irtikap edecek ve zarar görecektir. Bundan dolayı kuvveleri mutedil hale getirmek için denetlemek gerekir.⁸

1.1. Hikmet ve Altında Sıralanan Erdemler

Düşünen nefsin mutedil hareketinden meydana gelen hikmet erdemi, varlıklar hakkındaki doğru bilgileri ifade eder. Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde, hikmet erdemi kapsamında yer alan erdemleri yedi madde halinde sıralamışlardır: Zekâ, çabuk anlama (sür'at-i fehm), zihin açıklığı (safâ-i zihin), kolay öğrenme (suhûlet-i taallüm), güzel düşünme (hüsn-ü taakkul), hafızada tutma (tahaffuz) ve hatırlama (tezekkür).

Zekâ, öncüllerden kolayca sonuç çıkarmayı ve delillerden amaçlara ulaşmayı sağlayan bir melekedir. Bu meleke, sonuç verici öncüllerden sürekli netice çıkarmakla meşgul olarak kazanılır. Çabuk anlama, lazımlardan melzumlara, önermeden ters döndürme ve düz döndürmeye durmaksızın hızla geçişi sağlayan bir melekedir. Zekâ ile çabuk anlama arasında şöyle bir fark vardır: Zekâ düşünmede geçerli olup, düşünmenin bilinen konuları sıralayıp bir bilinmeze taşınmasıdır. Çabuk anlama ise düşünmede olmadığı için lazımdan melzuma ve önermeden ters döndürme ve düz döndürmeye geçiş başkasında meydana gelir. Zihin açıklığı, nefsin istenen sonucu ve amacı sarsılmadan ve karışmadan çıkarmasını sağlayan melekedir. Kolay öğrenme, nefiste, dağınık düşünceler tarafından engellenmeden tamamen amaca yönelip onu elde etmesi için bir keskinlik ve hızlılığın meydana gelmesini sağlayan melekedir. Güzel düşünme, nefsin bir konuyu araştırma, inceleme sırasında alakalı olanı ihmal etmeyecek ve kapsam dışı olanı dikkate almayacak şekilde gerekli ölçüyü gözetmesidir. Yani ne zorunlu olan şeyi terk ve ihmal eder, ne de gereksiz ve etkisiz şeyi alıp kullanır. Ezberleme, aklın tefekkür ve vehmin tahayyül yoluyla kavradığı suretleri koruyup saklamayı

⁸ Murat Demirkol, *Erdem Ahlakı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 60.

sağlayan melekedir. Hatırlama ise nefsin ezberlediği şeyleri istediği zaman hatırlayıp ifade etmesini sağlayan melekedir.⁹

1.2. Yiğitlik ve Altında Sıralanan Erdemler

Tûsî ve etkisinde eser veren ahlakçılar, yiğitlik/şecaat kapsamında on bir erdem sıralamışlardır: Yüce ruhluluk (kibr-i nefis), cesaret (necdet), yüksek gayelilik (ulüvv-i himmet), sebat, yumuşak huyluluk (hilim), soğukkanlılık (sükûn), şehamet, tahammül, tevazu, hamiyet ve yumuşak kalplilik (rikkat).

Yüce ruhluluk, kişinin üstünlük ve alçaklığa önem vermemesi, fakirlik, zenginlik, rahatlık ve sıkıntıya iltifat etmemesi, övgü ve yergiyi, ret ve kabulü bir tutması, uygun ve uygunsuz her işe tahammül edebilmesi, tehlikeli durumların baş göstermesi hâlinde himmetini sarsacak davranışların sergilememesidir. Cesaret, nefsin korkunç durumlarda ve büyük hadiseler meydana geldiğinde sabır, sebat ve tahammül edebilmesi, kaygı ve korkunun etkisiyle uygunsuz işler yapmamasıdır. Yüksek gayelilik, nefsin hakiki güzelliği ve zati yetkinliği istemede himmet ve hedefini yüksek tutması, bu dünyanın ululuk, makam, mutluluk ve mutsuzluğunu dikkate almaması, yükselişe rıza göstermemesi, zillete kızmaması ve hatta ölüm acısını tatmaktan nefret etmemesidir. Sebat, nefsin elem ve zorluklar karşısında dirençli olması, acıya maruz kaldığında perişan düşmemesi ve zorluklara katlanmasıdır. Yumuşak huyluluk, nefsin öfke fırtınalarının etkisiyle sarsılmadan huzurlu, kararlı, dayanıklı ve ihtiyaçsız davranmasıdır. Kötü durumlar halim kimseyi kolayca tahrik edemez. Soğukkanlılık, aile efradının korunması veya dinin savunulması için gerekli mücadele veya savaşta nefsin hafiflik ve ciddiyetsizlik göstermemektir. Böylece nefis, aşağılık düşmana alay konusu olmaz. Şehamet, nefsin güzel anılmayı hak edecek ve bol mükâfata ulaşmayı sağlayacak şekilde üstün işleri yapma ve yüksek mertebeleri kazanmaya hırslı olmasıdır. Bu, asillere layık bir gözü pekliktir. Tahammül, birçok fazileti ve övülen özelliği kazanmada bedeninin güç ve organlarını en üst düzeyde kullanarak yıpratmasıdır. Tevazu, kişinin makam ve mevkide kendisinden aşağıda olanlara tepeden bakmaması ve kendisinin onlardan üstün olduğunu iddia etmemesidir. Zira kendisinde bulunan makam ve üstünlük yalnızca Hakk'ın vergisidir. Bu düşünceyle gösterilen tevazu övülür. Bundan dolayı bu, büyüklerin ve ileri gelenlerin tevazuundan daha güzeldir. Ama bir yararı elde etmek ve zararı uzaklaştırmak için alçalmaya tevazu değil, zillet denir. Dilenciler ve tamahkârların alçalması böyledir. Hamiyet, dini himaye etmek, aile ve akrabalarını korumak ve hürmette gevşeklik göstermeyip en yüksek

⁹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 36; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 93; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 54-55; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 90-91.

kapasiteyle çalışarak yeterlilik göstermektir. Yumuşak kalplilik, kişinin, türünün fertlerine dokunan acı ve sıkıntıdan dolayı etkilenip üzülmeleridir. Bunu yaparken söz ve eylemlerinde sarsıntının meydana gelmemesi, bilakis kendisini türünün fertlerine sadece iyilik yapmaya adanması şarttır.¹⁰

1.3. İffet ve Altında Sıralanan Erdemler

İbn Miskeveyh, Tûsî ve onun etkisindeki ahlakçılar iffet kapsamında on iki erdem sıralamışlardır. Bunlar: Hayâ, nezaket (rıfk), güzel tutum (hüsn-i hedy), barışık olma (müsaleme), sükûnet (deat), sabır, kanaat, vakar, sakınma (vera), düzenlilik (intizam), hürriyet, cömertlik (seha).

Hayâ, nefsin çirkin bir iş yapmakta olduğunun farkına vardığı zaman azarlanmayı hak etmemek için kendisini sınırlamasıdır. Nezaket, nefsin ortaya çıkan durumlara ve din açısından gerekli işlere gönüllü olarak boyun eğmesidir. Bu erdeme yumuşak başlılık anlamında “demâset” de denir. Güzel tutum, nefsin kendisini güzel huylar ile süslemeye rağbet etmesidir. Barışık olma (müsaleme), farklı görüşler çarpıştığı ve aykırı istekler karşı karşıya geldiği zaman nefsin kendisine ıstırap vermemesi için sert tutumu bırakıp kibarlık ve uzlaşmayı tercih etmesidir. Sükûnet, şehvet harekete geçtiği anda nefsin sakin olup seçim dizginini kendi elinde tutmasıdır. Sabır, nefsin kendisinden zillet ve rezalete düşüren çirkin hallerin ortaya çıkmaması için arzuya eğilim göstermemesi ve arzu sebeplerine karşı koymasındır. İki çeşit sabır vardır: Birisi günah ve hatalara karşı sabırdır. Yani nefs-i emmare ve hilekâr şeytanlar günahlara davet ettiğinde onun sabır ve takva gücü ile def edip doğru yoldan çıkmamasıdır. İkinci tür sabır, bela ve musibetlere karşı sabırdır. Sabır, halk arasında genellikle sebat ve tahammül anlamında kullanılır. Kanaat, nefsin yiyecek, içecek ve giyecek gibi ihtiyaç maddelerini kullanırken zararı önleyen ve zarureti gideren az miktarda şey ile yetinip daha fazlasını istememesidir. Bu yetinme, mal biriktirmek için değil, gönüllü olarak fani zevkleri küçümsemek için olmalıdır. Nitekim bazı rezil insanlar en az geçimliğe kanaat edip bol miktarda mal biriktirirler. Bu haslet kanaat değil, cimriliktir. Vakar, nefsin, amaçlara ulaşma ve sonuçları elde etmeye kesin olarak karar verdiği zaman kazanma fırsatını kaçırmaya sebep olmamak şartıyla sükûnet ve teenni ile hareket edip uygunsuz sürat ve acelecilikten kaçınmasıdır. Bu erdem Türkçede ağırbaşlılık terimiyle de ifade edilir. Takva, nefsin iyi işlere devam etmesi, güzel fiillerden ayrılmaması ve bu yolda kusur ve gevşeklik göstermemeye çalışmasıdır. Düzenlilik, işleri gerektiği gibi ve yararlı olacak şekilde yapmanın nefiste

¹⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 38-39; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 93-94; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 55-56; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 91-93.

meleke haline gelmesidir. Hürriyet, nefsin güzel yollardan mal kazanıp iyi amaçlar uğrunda harcayabilmesi ve kötü yollardan kazanıp çirkin yerlerde harcamaktan kaçınabilmesidir. Burada hürriyetin Türkçedeki özgürlük manasıyla alakası yoktur. Cömertlik, mal vermenin nefse kolay gelmesi ve gerekli miktarın hak edenlere zahmet çekmeden ulaştırılmasıdır. Cömertlik sıfatı hem din hem akıl nazarında en üstün fazilet ve en güzel hasletlerden biridir.¹¹

Cömertliğin de kendi içinde birçok alt erdemi vardır. Bunlar: Kerem, diğerkâmlık (isar), affetme, mürüvvet, asalet (nubl), paylaşımcılık (muvâsat), bağışlama (semahat) ve feragat (müsamaha). İbn Miskeveyh'in cömertlik tasnifinde affetme ve mürüvvet erdemleri bulunmaz. Ayrıca o, Tûsî ve Kınalızâde'nin aksine cömertliğin alt erdemlerini hemen iffet alt erdemlerinin peşinden vermemiş, adaletin alt erdemlerini inceledikten sonra vermiştir. Devvânî ise cömertliğin alt erdemlerini sıralama gereği duymamış, okuyucuyu teferruatlı eserlere yönlendirmiştir.¹²

Kerem, herkesin yararına olan işlerde maslahat gerektirdiğinde bol miktarda mal vermenin nefse kolay gelmesidir. Kerem, eli açıklık olarak da ifade edilebilir. Diğerkâmlık, kişinin ihtiyaç duyduğu malı kendisi için değil de hak ettiği belirlenen başka kimseler için harcamasının nefse kolay gelmesidir. Diğerkâmlık, kişinin mala kendisi muhtaç iken başkasının muhtaç olduğunu görünce ona vermesi ve bizzat sabredip onun için harcamasıdır. Bu yüksek erdemi övmek için “Özellikle ihtiyaçları olduğu hâlde onları kendilerine tercih ederler.”¹³ ayeti inmiştir. Affetme, kişinin intikama ve ceza ile karşılık vermeye gücü yettiği hâlde bunu terk etmesidir. Hatta iyilikle karşılık vermesi daha güzeldir. Mürüvvet, kişinin başkasına gerektiğinden fazlasını vermesi ve yararlı olmak için yüksek gayret göstermesidir. Asalet, nefsin beğenilen fiillere bağlılık ve güzel davranışın devamlılığından sevinç duymasıdır. Paylaşımcılık, kişinin dostlarına gündelik hayatlarında yardım etmesi, mal ve imkânları onlarla paylaşmasıdır. Bağışlama, verilmesi zorunlu olmayan şeylerden gönüllü olarak harcamaktır. Feragat, kişinin terk edilmesi zorunlu olmayan bazı şeyleri başkasının yararı ve iyiliği için kendi rızasıyla terk etmesidir.¹⁴

1.4. Adalet ve Altında Sıralanan Erdemler

Müslüman filozoflara göre adalet, hem basit bir erdem, hem de hikmet, şecaat ve iffet erdemlerinin toplamından meydana gelen birleşik bir erdemdir. Adalet kapsamında sayılan on

¹¹ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 37-38; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 94-95; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 57-60; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 93-95.

¹² Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 61.

¹³ Haşr, 59/9.

¹⁴ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 39-40; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 96; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 95-96.

iki erdem şunlardır: Bunlar; dostluk (sadakât), birlik (ülfet), vefa, şefkat, sılayırahim, mükâfat, iyi ilişki (hüsnü şirket), güzel yargı (hüsnü kaza), sevimlilik (teveddüd), teslimiyet, tevekkül ve ibadettir. İbn Miskeveyh, bu on iki erdeme sekiz erdem daha ekleyerek sayıyı yirmiye çıkarmıştır. Fakat bunlar bazı reziletlerin terkedilmesi üzerine kurulmuş erdemlerdir.¹⁵

Dostluk (sadakât), arkadaşı bütün imkânlarla hoşnut etmeye, gönlünü ferahlatmaya ve ona mümkün olan her şeyi vermeye yol açan gerçek sevgidir. Bunun gereği olarak ayrılık hükümlerinin kaldırılıp nefsin kaçındığı her zarardan arkadaşın da uzak tutulması ve nefsin istediği her sevincin arkadaşına da ulaştırılması gerekir. Birlik (ülfet), bir topluluğun dinî ve dünyevi konularda düşünce, görüş ve inanç birliği içinde olmaları, uyuşmaları ve kaynaşmalarıdır. Vefa, yardımlaşma yoluna girmek ve bu yola bağlılıktan ayrılmayı uygun görmemektir. Vefa ayrıca sözünde durmak ve hukuku uygulamak olarak da tanımlanmıştır. Şefkat, kişinin insanlara dokunan nahoş hâllerden nefret etmesi, onlara erişen acılardan dolayı etkilenip acı çekmesi ve bunları ortadan kaldırmak için yüksek çaba harcamasıdır. Sılayırahim, akraba ve yakınları en yüksek düzeyde gözetip memnun etmeye çalışmak, mal vererek ve ziyaret ederek onlara gereken ilgiyi göstermektir. Bu erdem, Hazret-i Peygamber tarafından “Ben putları kırmak ve akrabalık bağlarını kurmak için gönderildim.” sözüyle yüceltilmiştir. Mükâfat, kişinin kendisine yapılan iyiliğe benzeriyle veya daha fazlasıyla, kötülüğe ise daha azıyla karşılık vermesidir. İyi ilişki, karşılıklı ilişkilerde bütün tarafların razı olacakları şekilde insafı ve dengeli davranmaktır. Güzel yargı, dostların ve diğer insanların haklarını en güzel yargılamayla verip minnet ve pişmanlık duymamaktır. Sevimlilik (teveddüd), yakınlardan ve erdemli insanlardan sevgi, güler yüz, güzel konuşma ve buna benzer iyiliklerle sevgi beklemek, onların sevgisini kazanmaktır. Teslimiyet, gerek Allah’ın gerekse kendisine itiraz edilmesi caiz olmayan birisinin buyruklarına insan tabiatının gereğine aykırı olsa bile rıza gösterip hoşlukla ve güler yüzle karşılamaktır. Tevekkül, beşerî kudret dairesini aşan ve değiştirilmesi imkânsız olan ilahî işler ve rabbani takdirlerde faydasız ıstırabı bir tarafa atıp Allah’a havale ederek güvenmek ve dayanmaktır. İbadet ise kişinin Yüce Yaratacıcıyı, melekleri, peygamberleri, imamları ve velileri tazim ile yüceltmesi, onlara uyması, şeriat sahibinin emir ve yasaklarına itaat etmesi ve takvayı şiar edinmesidir.¹⁶

Adalet kavramı, delaleti bakımından eşitlik anlamına gelmektedir. Eşitlik, hakikatte bir şeyin başka bir şey ile nicelik, nitelik veya başka bir sıfatta bir olmasıdır. Eşitlik ancak birlik

¹⁵ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 40.

¹⁶ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 40-42; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, 96-97; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 61-62; Kınalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 96-97.

dikkate alınarak düşünülebilir. Birlik, en yüksek yetkinlik derecesidir. Müzik ilminde de üstün oran birliktir. En yetkin erdem adalettir. Çünkü adalet orta; onun dışındaki her nokta uçtur. Birlik üstünlüğü ve devamlılığı gerektirirken; çokluk değersizliği ve yok oluşu gerektirir. Varlık dairesine ulaşmanın gerekli şartı dengedir. Adalet ve eşitlik, farklılıkların düzenliliğini sağlar. Filozoflara göre adaletin uygulandığı üç alan vardır: Birincisi, mal ve makamların bölüştürülmesinde uygulanır. İkincisi, alışveriş, kira ve rehin gibi muamelat ve tazminat işlerinde uygulanır. Üçüncüsü, had, siyaset, kısas ve tazir cezalarında uygulanır. Her üçünde de uyum ve orantı gözetilirse adalet tahakkuk eder. Adalet, Allah'ın yeryüzündeki terazisidir. Kullanın bunu zor kavrayacağını düşünerek Allah lütuf olarak şeriat göndermiştir. Bu, ilk ve en yetkin ölçüdür. İkinci ölçü, açık sözlü hükümdardır. İnsanlar tabiatları itibarıyla medeni oldukları için yöneticiye ihtiyaç duyulur.¹⁷

Medeni ve toplumsal hayat, bazı insanların diğerleri üzerinde üstünlük kurmasını gerektirir. Bunun sonucu olarak haksızlıklar baş gösterebilir. Aynı şeyi birden fazla kişi istediğinde anlaşmazlık doğar ve insanlar birbirleri üzerinde üstünlük kurma yoluna giderler. Doğacak haksızlık ve zorbalığın ortadan kaldırılması için yöneticinin adil otoritesine ihtiyaç duyulur. Bir kişi diğerinin sanatıyla ürettiği ürüne karşılık kendi ürettiği ürünü vererek değiş tokuş yapabilir. Fakat bu ürün veya hizmetlerin birbirine eşit değerde olmaması halinde her birine paha biçecek ve farkı ödemeye yarayacak bir değer olması gerekir. İşte paha biçici bu değer paradır. Filozoflar parayı aracı adil ve sessiz adil olarak adlandırmışlardır. Sessiz adil olan paranın yeterli gelmediği durumlarda konuşan adil adı verilen hükümdarın işe el koyması gerekir. Özetleyecek olursak ahlak filozoflarına göre insanlar arasında adalet ilahî kanun, para ve yöneticiden oluşan üç kanun sayesinde tahakkuk eder. Bunlara namus da denir. Birinci namus ilahî şeriat, ikinci namus yönetici, üçüncü namus paradır. Filozoflarımız bu üç namusa şu ayette işaret edildiğini düşünmektedirler: “İnsanların adaleti ayakta tutması için onlarla birlikte kitap ve mizanı indirdik. Ayrıca kendisinde büyük bir güç ve insanlar için birçok yarar bulunan demiri indirdik.”¹⁸

Adil kimse adaleti önce kendisine uygular. Bunu ancak düşünme, öfke ve şehvet güçlerini dengelemek ve melekeleri yetkinleştirmek suretiyle yapabilir. Çünkü kuvveler adalete göre dengelenmediği takdirde şehvet ve öfke kuvveleri kişiyi kendi tabiatlarına uygun fiillere sevk eder. Aklın diğer iki kuvveyi adil bir şekilde yönetmesi neticesinde her kuvve kendi hakkına kavuşur, kargaşa ortadan kalkar, insan erdemli ve mutlu olur. Kendisinde adaleti bu şekilde

¹⁷ İbn Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlâk*, 135-141; Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsrî*, 111-129; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 87-95; Kmalızâde, *Ahlâk-ı Alâî*, 113-117.

¹⁸ Hadid, 57/25

gerçekleştiren insan, müteakiben dostlarını, ailesini ve şehrin diğer sakinlerinde adaletin tecelli etmesi için çalışır. Özellikle şehir ve ülke halkı arasında adalet söz konusu olduğunda devlet yöneticisine görev düşmektedir. Adil yönetici, adalet ve eşitliğin korunmasında ilahî kanunun halifesidir. Bundan dolayı adil kişi, yaptığı iyilik sebebiyle kendisini başkalarından daha çok ödüllendirmeyeceği gibi yaptığı kötülük sebebiyle başkalarından daha az cezalandırmaz. Her konuda herkese karşı adil olur.¹⁹

2. İslam’da Öğütlenen Güzel Davranışlar

İslam dini, insanları muhatap alan, onlardan Allah’ı tanıyıp onunla güçlü bir kulluk bağı kurmalarını isteyen, dünyayı üstlendikleri “emanet” ve “hilafet” görevi ile mamur edip insanlar arasında barış ve adaleti tesis etmelerini emreden bir dindir.²⁰ İslam yaygın olarak inanç, ibadet ve ahlak şeklinde üç kısma ayrılarak incelenmektedir. İslam’ı aslında iman ve amel şeklinde iki kısımda mütalaa etmek de mümkündür. Bu durumda iman, inanç ve düşünceyi de kapsayacak şekilde geniş değerlendirilmiş olur. Amel aslında ibadetler, muamelat, idarî ve cezaî düzenlemeler ve ahlakı da kapsar. Bu tasnif, birçok güzel huy ve davranışı amel-i sâlih ve hasenât kategorisinde toplayan Kur’anî adlandırmaya daha uygun düşmektedir. İbadeti namaz, oruç, hac ve kurban gibi sembolik ve ritüel yönü baskın olan ibadetlerle sınırlamadığımız takdirde onun inanç ve ahlakı da kapsadığını söyleyebiliriz. Çünkü “Allah’tan başkasına ibadet etmeyiniz.”²¹ ve “Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etmeleri için yarattım.”²² ayetlerinde ibadet Müslüman’ın inanç, ibadet, muamelat ve ahlakını kapsayacak şekilde kullanılmaktadır. Meseleye bu bakış açısıyla bakıldığında inanç, ibadet ve ahlaktan hangisinin öncelikli olduğu anlamını kaybetmektedir. Bir binanın temeli, duvarları ve çatısı birlikte bulunmadan tek başına bir unsur ile hiçbir şey ifade etmediği bilinmektedir. Aynı şekilde İslam binası da üç unsur birlikte var olmadan inşa edilmiş olmaz. Kur’an’ın toplum halinde yaşayan insana yönelik sosyal ve ahlâkî bir rehberlik olduğu dikkate alındığında en az metafizik boyutu kadar sosyal ve ahlâkî boyutunun da önemli olduğu anlaşılmaktadır. Bir ağaç metaforu üzerinden iman esaslarını kökler, ibadetleri dallar, ahlakı meyvelere benzetmek, durumu anlamamıza yardımcı olacaktır.²³

¹⁹ Anar Gafarov, “Nasiruddin Tusinin Ahlak Felsefesinde Adalet Kavramı”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, ed. M. Demirkol & M. Enes Kala (Ankara: YBÜ Yayınları, 2014), 757-760.

²⁰ Emanet için bk. Ahzâb, 33/72. Hilafet için bk. Bakara, 2/30.

²¹ Hud, 11/26.

²² Zariyat, 51/56.

²³ Murat Demirkol, “Erdemler ve Erdemsizlikler”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*, ed. M. Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 200.

İslam ahlak düşüncesinin temel ilkelerini yükümlülük, sorumluluk, istitaat, imtihan, emanet, hilafet, irade, ihtiyar ve müeyyide kavramları altında incelemek mümkündür. Draz, Kur'an'ın belirlediği yükümlülüğün, fiil ve harekette bulunma imkânı, pratik kolaylık, ödevlerin sınırlandırılması ve kademelendirilmesi şeklinde üç karakteristik özellik taşıdığını savunmaktadır.²⁴ “Allah size dininizde zorluk yüklememiştir.”²⁵ ayeti pratik kolaylığa işaret etmektedir. “Allah hiç kimseyi gücünün yettiğinden fazlasıyla yükümlü kılmaz. Onun yaptığı (iyi) davranışlar yararına, yaptığı (kötü) davranışlar da zararınadır.”²⁶ Yükümlülük ile güç yetirme arasındaki dengeye işaret etmektedir. İbadet ve ödevlerin bazı şartlara bağlanması; ödevlerin niteliğine ve mükellefin şartlarına göre fiillerin vacip, mubah ve haram şeklinde kategorize edilmesi ödevlerde bir sınırlandırma ve kademelendirmeye gidildiğini göstermektedir.

Kur'an insanları kendi özel şartlarını dikkate alarak bazı ödevlerle yükümlü kılmış, sonra bunu sorumluluğa bağlamıştır. Kur'an, sosyal ve ahlâkî ödevleri olan bir varlık olarak insanın seçme ve dileme gücünün olduğunu onaylamakta, sorumluluk ve imtihanı bu gerçek üzerine bina etmektedir. Allah, insanlara vahiy yoluyla nasıl doğru ve iyi davranılacağını öğretmiştir. “O, hanginizin daha iyi davranacağını imtihan etmek için ölümü ve hayatı yarattı...”²⁷ Bundan sonra doğru yolda yürüyüp yürümek onun iradesine bırakılmıştır. Şu ayetler bu durumu ifade etmektedir: “Biz sana bu kitabı insanlar için hak olarak indirdik. Doğru yolda yürüyen kendi lehine yürümüş olur, sapan da kendi zararına sapmış olur. Sen onların vekili değilsin.”²⁸ “Kim şükrederse kendi yararına şükreder. Kim de nankörlük ederse Allah'ın hiç kimseye ihtiyacı yoktur ve o övülmeye layıktır.”²⁹ Sorumluluk, yükümlülüğü takip etmektedir. Allah Kur'an'da, sorumluluğun şahsiliğine vurgu yaparak hem dünyada adaletsizliğin önünü tıkamış hem de kendisinin hiç kimseyi ahirette başkasının işlediği suç sebebiyle cezalandırmayacağını taahhüt etmiştir. “De ki: Bizim işlediğimiz suçlardan siz sorumlu tutulmayacaksınız; sizin işlediğiniz suçlardan da biz sorumlu tutulmayacağız.”³⁰

İslam ahlakını erdem ahlakından ayıran en önemli özelliklerin yükümlülük, sorumluluk ve müeyyide olduğunu söyleyebiliriz. Erdem ahlakının amacı kalıcı mutluluktur. Nassa dayalı İslam ahlakı da insanın hem bu dünyadaki hem de ahiretteki mutluluğunu amaç edinmekte ve bunun yollarını göstermektedir. Fakat iyi olarak nitelenen ödevin yerine getirilmesini garanti

²⁴ M. Abdullah Draz, *Kur'an Ahlakı*, çev. E. Yüksel & Ü. Günay (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 58, 65, 74.

²⁵ Hac, 22/78.

²⁶ Bakara, 2/286.

²⁷ Mülk, 67/2.

²⁸ Zümer, 39/41.

²⁹ Lokman, 31/12.

³⁰ Sebe, 34/25. Ayrıca bk. Zümer, 39/7.

altına almak için dünyevi ve uhrevi müeyyideler uygulamaktadır. Müeyyide kötülüğe ceza, iyiliğe mükâfat şeklinde ortaya çıkmaktadır. Draz'a göre Kur'an'ın bazı müeyyideleri vicdan azabı ve tevbede olduğu gibi ıslah edici ve onarıcı iken; dünyada suçluların cezalandırılması, ahirette iyilerin cennetle ödüllendirilmesi ve kötülerin cehennem ile cezalandırılmasında olduğu gibi bazıları da karşılık vericidir.³¹

İslam ahlakının dayandığı değerler büyük ölçüde erdem ahlakının değerleri ile örtüşmektedir. Fakat Ayık'ın da belirttiği gibi İslam ahlakını evrensel yapan ve onu etkili kılan temel değer Allah'tır. Fakat bu değer doğrudan değil, dolaylı gerçekleşmektedir. Bunun için insanın Allah'a samimi bir şekilde inanması ve daha sonra onu isim ve sıfatları ile tanıması gerekmektedir. Bu tanıma, söz konusu isim ve sıfatlardaki ahlâkî değerleri içselleştirmekle mümkündür.³²

Şahin, Kur'an'ın ahlakî yönlendirmedeki tutumunu şöyle betimlemektedir:

“Netice itibarıyla Kur'an'ın Allah tarafından gönderilen bir vahiy olması sebebiyle insan fitratının imkân ve dezavantajlarını bilerek ve onun fırsat ve zaaflarını dikkate alarak yönlendirme yaptığını söyleyebiliriz. Sık sık vurgulanan “Allah hiç kimseye gücünün yetmediği görevi yüklemeyiz.” esası, insan fitratının genel imkânlarının gözetildiği kadar bireysel farklılıkların da gözetildiğini ima etmektedir. Bu yönüyle Kur'an, katı ve statik bir ahlaktan ziyade durum ve şartların niteliklerine göre çeşitlenen bir ahlak anlayışına sahiptir. Bu, yaş, cinsiyet, sahip olunan imkânlar ve sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal konumların herkesin ahlaki davranışının şekillenmesinde biraz farklılıklara yol açabileceğinin kabulü anlamına gelir. Bu manada Kur'anî ahlakın realist olduğu kadar dinamik olduğunu da söyleyebiliriz.”³³

Şimdi İslam'ın öğütlediği güzel huy ve davranışlardan belli başlılarını ayet ve hadislerle ortaya koyacağız. Güzel huy ve davranışlar bunlardan ibaret olmayıp daha fazladır. Biz sadece öne çıkanları örneklendirme açısından zikretmekle yetineceğiz. Üçüncü alt başlıkta karşılaştırmalı olarak inceleyeceğimiz adalet, yiğitlik, iffet, cömertlik ve tevazu erdemleri hakkında diğerlerine oranla daha çok ayete yer vereceğiz. Bu beş erdem hem daha önce erdem ahlak teorisinde erdemler ele alınırken açıklandığı hem de ileride karşılaştırma yaparken analitik olarak ortaya konacağı için burada ayrıca incelenmeyecektir.

1) İyilik

³¹ Draz, *Kur'an Ahlakı*, 182-190.

³² Hasan Ayık, *Ahlak Sorunumuz* (Rize: Önce Kitap Yayınları, 2018), 42-43.

³³ Harun Şahin, *Kur'an'ın Realist Ahlak İnşası* (Ankara: Fecr Yayınları, 2018), 163.

“Sevdiğiniz şeylerden Allah yolunda infak etmedikçe asla iyi olamazsınız...”³⁴

“İyilik ile kötülük bir değildir. Kötülüğü en güzel yolla ortadan kaldır. O zaman bir de bakarsın ki aranızda düşmanlık bulunan kimse sanki sana yakın bir dost oluvermiştir.”³⁵

2) Doğruluk

“Öyleyse emrolunduğun gibi dosdoğru ol. Beraberindeki tevbe edenler de dosdoğru olsunlar. Adalet ölçülerini aşmayın...”³⁶

“Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve doğru söz söyleyin ki Allah da yaptıklarınızı ıslah etsin ve günahlarınızı bağışlasın...”³⁷

“Ölçtüğünüz zaman tam ve doğru terazi ile ölçün...” (İsra, 17/35).

“Muhakkak ki doğruluk iyiliğe, iyilik de cennete götürür. Kişi doğru söylemeyi sürdürürse Allah katında siddik olarak yazılır. Yalancılık da insanı günaha götürür. Kişi yalan söylemeyi devam ettirirse Allah katında yalancı diye yazılır.”³⁸

3) Adalet

“Allah size adaleti, iyi davranmayı ve yakınlarla yardım etmeyi emreder. Hayâsızlığı, kötülüğü ve azgınlığı yasaklar. Dinleyip tutasınız diye size böyle öğüt vermektedir.”³⁹

“Allah, size, emanetleri hak edene vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor...”⁴⁰

“Ölçtüğünüz zaman tam ve doğru terazi ile ölçün. Bu hem hayırlı hem sonuç bakımından güzeldir.”⁴¹

“Ey müminler! Kendiniz, anne babanız ve akrabalarınızın aleyhine de olsa Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutun. Zengin de olsalar fakir de olsalar (adaletten ayrılmayın). Çünkü Allah ikisine de daha yakındır. Öyleyse adaleti yerine getirmede heva ve hevesinize uymayın. Eğer (gerçeği) çarpıtırsanız veya (şahitlikten) yüz çevirirseniz şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁴²

³⁴ Al-i İmran, 3/92.

³⁵ Fussilet, 41/34.

³⁶ Hud, 11/112

³⁷ Ahzab, 33/70-71.

³⁸ Buhârî, “Edeb”, 69; Müslim, “Birr”, 103-105.

³⁹ Nahl, 16/90

⁴⁰ Nisa, 4/58.

⁴¹ İsra, 17/35.

⁴² Nisa, 4/135.

“Ey müminler, Allah için adaleti ayakta tutan şahitler olun. Bir topluluğa olan öfkeniz sizi adaletsizliğe sevk etmesin. Adaletli olun, zira bu, takvaya daha uygundur. Allah’tan sakının. Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”⁴³

“Yetimlerin mallarını haksız yolla yiyenler, karınlarını dolduruncaya kadar ateş yemiş olurlar ve zaten onlar alevli bir ateşe gireceklerdir.”⁴⁴

“Bir haksızlığa uğradıkları zaman üstün gelmek için birbirleriyle yardımlaşırlar. Kötülüğe benzer bir kötülükle karşılık verilir. Ama Allah affedip barışan kimseyi ödüllendirir. O, zalimleri sevmez.”⁴⁵

“Allah, mazlumun ifade etmesi dışında, çirkin sözün açıkça söylenmesinden hoşlanmaz...”⁴⁶

“Allah, sizi, din konusunda sizinle savaşmamış, sizi yurtlarınızdan da çıkarmamış kimselere iyilik etmekten, onlara adil davranmaktan men etmez. Şüphesiz Allah, adil davrananları sever.”⁴⁷

“Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve insanların adaleti yerine getirmeleri için beraberlerinde kitap ve mizanı indirdik. Kendisinde büyük bir güç olan ve insanlar için birçok faydası bulunan demiri indirdik...”⁴⁸

4) Yiğitlik

“Gevşemeyin, üzülmeyin. Eğer gerçekten inanıyorsanız siz galip geleceksiniz.”⁴⁹

“Ey Peygamber! İnananları savaşmaya teşvik et. İçinizde sabırlı olan yirmi kişi varsa onlar iki yüz kişiye galip gelirler...”⁵⁰

“Düşmanları arkalarından takip etmede gevşeklik göstermeyin. Siz acı duyuyorsanız aynı şekilde onlar da sizin gibi acı duymaktadırlar...”⁵¹

“Sakin zaaf göstermeyin. Üstün olduğunuz hâlde barışa çağırmayın. Allah sizinle beraberdir. Sizin amellerinizi asla eksiltmeyecektir.”⁵²

⁴³ Maide, 5/8.

⁴⁴ Nisa, 4/10.

⁴⁵ Şura, 42/39-40.

⁴⁶ Nisa, 4/148.

⁴⁷ Mümtetine, 60/8.

⁴⁸ Hadid, 57/25.

⁴⁹ Al-i İmran, 3/139.

⁵⁰ Enfal, 8/65-66.

⁵¹ Nisa, 4/104.

⁵² Muhammed, 47/35.

“Şüphesiz Allah, müminlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır...”⁵³

“Yoksa siz, Allah, içinizden cihat edenleri imtihan edip ayırmadan ve sabredenleri imtihan edip ayırmadan cennete gireceğinizi mi sandınız?”⁵⁴

“...Bugün kâfirler sizi dininizden uzaklaştırmaktan ümitlerini kesmişlerdir. Artık onlardan korkmayın, yalnız benden korkun! ...”⁵⁵

“...Öyleyse insanlardan korkmayın, ancak benden korkun.”⁵⁶

“Ey iman edenler! (Savaşta) bir toplulukla karşılaştığınız zaman sebat edin ve Allah’ı çok anın, böylece kurtuluşa erersiniz.”⁵⁷

“Şüphesiz Allah, müminlerden kendilerine vereceği cennet karşılığında canlarını ve mallarını satın almıştır. Onlar Allah yolunda savaşır, öldürürler ve ölürler...”⁵⁸

5) İffet

“Mümin erkeklere, gözlerini haramdan sakınmalarını, ırzlarını korumalarını söyle. Bu onlar için daha iyidir. Şüphesiz Allah onların yaptıklarından haberdardır. Mümin kadınlara da aynı şekilde, gözlerini haramdan sakınmalarını, ırzlarını korumalarını söyle. Görünen kısımlar dışında kalan ziynet yerlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar...”⁵⁹

“Ey Peygamber! Eşlerine, kızlarına ve müminlerin hanımlarına, bedenlerini örtecek elbiseler giymelerini söyle. Onların tanınıp incitilmemeleri için bu daha uygundur...”⁶⁰

“Evlenmeye güçleri yetmeyenler, Allah kendilerini lütfuyla zengin edinceye kadar iffetlerini korusunlar...”⁶¹

“Artık evlenme ümidi kalmayan, hayızdan ve doğumdan kesilmiş yaşlı kadınların ziynetlerini göstermeksizin dış elbiselerini çıkarmalarında kendileri için bir günah yoktur. Ama yine sakınmaları onlar için daha hayırlıdır...”⁶²

⁵³ Tevbe, 9/111.

⁵⁴ Al-i İmran, 3/142-143.

⁵⁵ Maide, 5/3.

⁵⁶ Maide, 5/44.

⁵⁷ Enfal, 8/45.

⁵⁸ Tevbe, 9/111.

⁵⁹ Nur, 24/30-31.

⁶⁰ Ahzab, 33/59.

⁶¹ Nur, 24/33.

⁶² Nur, 24/60.

“Müminler gerçekten kurtuluşa ermişlerdir... Onlar namuslarını korurlar. Fakat eşleri ve cariyeleri bunun dışındadır. Onlarla kurdukları ilişkiden dolayı yerilmezler. Bunun ötesine geçmek isteyenler haddi aşanlardır.”⁶³

“(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan ve yeryüzünde dolaşmaya güçleri yetmeyen yoksulların hakkıdır. Bilmeyenler, iffetlerinden dolayı (dilenmemelerine bakarak) onları zengin sanırlar. Sen onları yüzlerinden tanırsın. Onlar yüzsüzlük ederek insanlardan bir şey istemezler...”⁶⁴

“Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalığı ve azgınlığı yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”⁶⁵

“Evlenme imkânı olmayanlar Allah lütfuyla kendilerini varlıklı kılincaya kadar iffetlerini korusunlar...”⁶⁶

“Müminler arasında hayâsızlığın yayılmasını isteyenlere dünya ve ahirette acıklı bir azap vardır...”⁶⁷

“Zinaya yaklaşmayın. Çünkü zina, çok çirkin bir iş ve kötü bir yoldur.”⁶⁸

“Zina eden kadın ve zina eden erkekten her birine yüzer değnek vurun. Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız, Allah’ın dinini uygulama konusunda onlara acıyacağınız tutmasın...”⁶⁹

“Kadınlarınızdan fuhuş yapanlara karşı içinizden dört şahit getirin. Eğer onlar şahitlik ederlerse, o kadınları ölüm alıp götürünceye veya Allah onlar hakkında bir yol açıncaya kadar kendilerini evlerde tutun.”⁷⁰

“Ey Peygamber! İnanan kadınlar, Allah’a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, önlerinde bir iftira uydurmamak, hiçbir iyi işte sana karşı çıkmamak hususunda sana biat etmek için geldiklerinde biatlarını kabul et ve Allah’tan onlar için mağfiret dile...”⁷¹

⁶³ Müminun, 23/1-7.

⁶⁴ Bakara, 2/273.

⁶⁵ Nahl, 16/90.

⁶⁶ Nur, 24/33.

⁶⁷ Nur, 24/19.

⁶⁸ İsrâ, 17/32.

⁶⁹ Nur, 24/2-3.

⁷⁰ Nisa, 4/15.

⁷¹ Mümtehine, 60/12.

“Lût’u da (elçi olarak gönderdik). O, kavmine şöyle demişti: Aşıkâr bir şekilde o çirkin fiili mi işliyorsunuz? Siz kadınları bırakıp şehvetle erkeklere mi yaklaşıyorsunuz?”⁷²

“Beni, yarattığım kişiyle baş başa bırak. Ona çokça mal ve gözü önünde oğullar verdim, fevkalade imkânlar verdim. O bunları ihtirasla daha da artırmamı ister...”⁷³

“Hayır! Siz dünyayı seviyorsunuz ve ahireti bırakıyorsunuz.”⁷⁴

“Bazılarına, kendilerini sınamak için dünya hayatının süsü olarak verdiğimiz şeylere göz dikme. Rabbinin rızıkı daha hayırlı ve daha kalıcıdır.”⁷⁵

“Allah, dilediğine bol rızık verir, dilediğine de kısar. Onlar ise dünya hayatı ile sevinmektedirler. Hâlbuki dünya hayatı, ahiretin yanında çok az bir yararlanmadan ibarettir.”⁷⁶

“Allah’ın sana verdikleri vasıtasıyla ahiret yurdunu ara. Dünyadan da payını unutma. Allah’ın sana yaptığı gibi sen de iyilik yap ve yeryüzünde bozgunculuğa kalkışma.”⁷⁷

“Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın. Eğer sabrederseniz, elbette bu, sabredenler için daha hayırlıdır.”⁷⁸

“Yürüyüşünde mutedil ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir!”⁷⁹

“Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ama haddi aşmayın. Allah haddi aşanları sevmez.”⁸⁰

6) Cömertlik ve Yardımseverlik

“Eli sıkı olma, tamamen de saçıp savurma. Yoksa kınanır ve çaresiz kalırsın.”⁸¹

“Onlar, harcadıkları zaman ne israf ederler ne de cimrilik ederler. Onlar ikisi arasında dengeli bir harcama yaparlar.”⁸²

⁷² Neml, 54-55.

⁷³ Müddessir, 74/11-17.

⁷⁴ Kıyamet, 75/20-21.

⁷⁵ Taha, 20/131.

⁷⁶ Rad, 13/26.

⁷⁷ Kasas, 28/77.

⁷⁸ Nahl, 16/126.

⁷⁹ Lokman, 31/19.

⁸⁰ Bakara, 2/190.

⁸¹ İsrâ, 17/29-30.

⁸² Furkan, 25/67.

“(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan ve yeryüzünde dolaşmaya güçleri yetmeyen yoksulların hakkıdır. Bilmeyenler, iffetlerinden dolayı (dilenmemelerine bakarak) onları zengin sanırlar. Sen onları yüzlerinden tanırsın. Onlar yüzsüzlük ederek insanlardan bir şey istemezler...”⁸³

“Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine hicret edip gelenleri severler; onlara verilenler karşısında içlerinde bir çekememezlik hissetmezler; kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Nefsinin tamahkârlığından korunmuş kimseler, saadete erenlerdir.”⁸⁴

“Onlar bollukta ve darlıkta infak ederler, öfkelerini yutarlar, insanların kusurlarını affederler. Allah iyilik yapanları sever.”⁸⁵

“Ey insanlar! Her mescitte ziynetinizi takının (güzel ve temiz giyinin). Yiyin için fakat israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez.”⁸⁶

“Akrobaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya hakkını ver, fakat saçıp savurma. Çünkü saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridir...”⁸⁷

“Ey iman edenler! Kazandıklarınızın iyilerinden ve yerden sizin için çıkardıklarımızdan Allah yolunda infak edin. Kendinizin göz yummadan alıcısı olmayacağınız bayağı şeyleri vermeye kalkışmayın...”⁸⁸

“Hiçbiriniz kendisi için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe mümin olamaz.”⁸⁹

“Yanı başında komşusu açken tok yatan bizden değildir.”⁹⁰

7) Tevazu

“Rahmanın kulları yeryüzünde mütevazı olarak yürürler ve cahiller sataştığında selam diyerek karşılık verirler.”⁹¹

“Oğlum! ... İnsanları küçümseyerek yüz çevirme, yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Allah, kendini beğenerek övünen kimseleri sevmez. Yürüyüşünde mutedil ol; sesini kıs. Seslerin en çirkinini eşeklerin sesidir.”⁹²

⁸³ Bakara, 2/273.

⁸⁴ Haşr, 59/9.

⁸⁵ Ali İmran, 3/134-135.

⁸⁶ Araf, 7/31.

⁸⁷ İsrâ, 17/26-27.

⁸⁸ Bakara, 2/267.

⁸⁹ Buhârî, “İman”, 7; Müslim, Müslim, “İman”, 71-72.

⁹⁰ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannaf* (Bombay: 1402/1981), “İman”, 33.

⁹¹ Furkan, 25/63.

“Onlara merhamet göstererek mütevazı davran. De ki: Rabbim! Onlar nasıl beni küçükken koruyup yetiştirdilerse sen de onlara merhamet et.”⁹³

“Yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Çünkü sen bu tavrınla ne yeri yarabilirsin ne de boyun dağlara erişir.”⁹⁴

“Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Çünkü Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez. Yürüyüşünde tabî ol, sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini, şüphesiz eşeklerin sesidir!”⁹⁵

“Muhammed, Allah’ın elçisidir. Ona tabi olanlar kâfirlere karşı şiddetli, birbirlerine karşı merhametlidirler.”⁹⁶

“Sakın zaaf göstermeyin. Üstün olduğunuz hâlde barışa çağırmayın. Allah sizinle beraberdir. Sizin amellerinizi asla eksiltmeyecektir.”⁹⁷

8) Emanete Riayet

“Yine onlar emanetlerine ve verdikleri sözlere riayet ederler.”⁹⁸

“Allah, size, emanetleri hak edene vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor...”⁹⁹

“Müslüman, elinden ve dilinden başkalarının güvende olduğu kimsedir.”¹⁰⁰

9) Ahde Vefa

Vefa kişinin verdiği sözde durması, ahdini yerine getirmesi demektir.

“Yetimin malına o rüştüne erişinceye kadar ancak en güzel şekilde yaklaşın, verdiğiniz sözü de yerine getirin. Çünkü kişi verdiği sözden sorumludur.”¹⁰¹

“Onlar, emanetlerine riayet ederler ve verdikleri sözde dururlar.”¹⁰²

10) Sabır, Sebat ve Tahammül

“Onların söylediklerine sabret ve onlardan güzellikle ayrıl.”¹⁰³

⁹² Lokman, 31/17-19.

⁹³ İsrâ, 17/24.

⁹⁴ İsrâ, 17/37.

⁹⁵ Lokman, 31/18-19.

⁹⁶ Fetih, 48/29.

⁹⁷ Muhammed, 47/35.

⁹⁸ Müminun, 23/8.

⁹⁹ Nisa, 4/58.

¹⁰⁰ Buhârî, “İman”, 4; Müslim, “İman”, 65.

¹⁰¹ İsrâ, 17/34.

¹⁰² Müminun, 23/8.

“Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mal, can ve ürünlerden eksilterek deneriz. Sabredenleri müjdele. Onlar başlarına bir musibet gelince, biz Allah’a aitiz ve O’na döneceğiz, derler.”¹⁰⁴

“Ey iman edenler! (Savaşta) bir toplulukla karşılaştığınız zaman sebat edin ve Allah’ı çok anın, böylece kurtuluşa erersiniz.”¹⁰⁵

Hiz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Gerçek pehlivan, kızgınlık anında kendisine hâkim olabilen kimsedir.”¹⁰⁶

11) Affetme ve Hoşgörü

Affedip bağışlamak yüce ruhlu insanlara özgü bir haslettir.

“Bir iyiliği açıkça söylerseniz veya gizlerseniz yahut bir kötülüğü affederseniz (bilin ki) Allah çok affedicidir, her şeye gücü yetendir.”¹⁰⁷

“Onlar, yalana şahitlik etmezler, faydasız ve lüzumsuz bir şeyle karşılaştıkları zaman vakar ve hoşgörü ile geçip giderler.”¹⁰⁸

12) Nezaket ve Görgü

“Size bir selam verildiği zaman ondan daha güzeliyle veya aynı selamla karşılık verin. Şüphesiz Allah, her şeyin hesabını gereği gibi yapandır.”¹⁰⁹

“Ey iman edenler! Kendi evlerinizden başka evlere, geldiğinizi hissettirip ev sahiplerine selam vermeden girmeyin. Bu davranış sizin için daha hayırlıdır...”¹¹⁰

“Kullarıma söyle: (İnsanlara) en güzel sözü söylesinler. Yoksa şeytan aralarını bozar. Çünkü şeytan insanın apaçık bir düşmanıdır.”¹¹¹

13) Hilim

“Allah’ın rahmeti sayesinde sen onlara karşı yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı yürekli olsaydın, onlar senin etrafından dağılıp giderlerdi...”¹¹²

¹⁰³ Müzzemmil, 73/10.

¹⁰⁴ Bakara, 2/155-156.

¹⁰⁵ Enfal, 8/45.

¹⁰⁶ Müslim, “Birr”, 106.

¹⁰⁷ Nisa, 4/149.

¹⁰⁸ Furkan, 25/72.

¹⁰⁹ Nisa, 4/86.

¹¹⁰ Nur, 24/27-29.

¹¹¹ İsrâ, 17/53.

¹¹² Al-i İmran, 3/159.

“Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı çok şefkatli ve merhametlidir.”¹¹³

14) Merhamet

“Muhammed, Allah’ın Resulüdür. Onunla beraber olanlar, inkârcılara karşı çetin, birbirlerine karşı da merhametlidirler...”¹¹⁴

“Ey iman edenler! Allah dininden dönenlerin yerine öyle bir topluluk getirir ki Allah onları sever, onlar da Allah’ı severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı şiddetli ve onurludurlar. Allah yolunda cihat ederler. Kınayanın kınamasından da korkmazlar...”¹¹⁵

“Andolsun ki size kendi içinizden öyle bir peygamber geldi ki sizin sıkıntıya düşmeniz onun zoruna gider. O, size çok düşkün, müminlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.”¹¹⁶

“Müminler, birbirini sevmeye ve birbirine merhamette ve birbirini gözetmede tek bir vücut gibidir. Vücudun bir organı rahatsız olunca öteki organlar da uykusuz kalır, derin bir rahatsızlık hisseder ve hasta olan organın ıstırabına ortak olurlar.”¹¹⁷

15) Saygı

“Ey iman edenler! Allah’ın ve Peygamberinin önüne geçmeyin. Allah’a karşı gelmekten sakının...”¹¹⁸

“Ey iman edenler! Bir topluluk bir değerini alaya almasın. Belki onlar kendilerinden daha iyidirler...”¹¹⁹

“Onların Allah’ı bırakıp tapındıklarına sövmeyin, sonra onlar da haddi aşarak, bilgisizce Allah’a söverler...”¹²⁰

3. Erdemler İle Güzel Davranışların Uyum Açısından Mukayesesi

Erdemin karakteristik özelliği, ifrat ve tefritten uzak kalarak ortada, itidal sınırında olmasıdır.¹²¹ Bu da hareketlere kaynaklık eden arzu ve öfke güçlerinin yani şehvet ve gazabın

¹¹³ Tevbe, 9/128.

¹¹⁴ Fetih, 48/29.

¹¹⁵ Maide, 5/54.

¹¹⁶ Tevbe, 9/128.

¹¹⁷ Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr”, 66.

¹¹⁸ Hucurat, 49/1-3.

¹¹⁹ Hucurat, 49/11.

¹²⁰ Enam, 6/108.

¹²¹ Oktay, itidal ile orta manasındaki vasat kelimelerinin eşanlamlı kullanıldığını, fazilet kelimesiyle karşılanan erdemlerin itidal ve ortadan ibaret olduğunu belirtmektedir. Ona göre itidal ve adaletin aynı kökten türemiş iki kavram olması da manidardır. Bk. Ayşe Sıdika Oktay, *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 281-283.

mutedil çalıştırılmasıyla gerçekleşir. İtidal, Kur'an ve sünnet tarafından da önemsenmektedir. “Böylece sizin insanlara örnek olmanız, Peygamber’in de size örnek olması için sizi orta bir ümmet yaptık”¹²² Hz. Peygamber de bir hadisinde: “İşlerin en iyisi orta olanıdır.” demiştir.¹²³ “Eğer ceza verecekseniz size yapılanın misliyle cezalandırın.”, “...Namazda sesini pek yükseltme, çok da kısma. İkisi ortası bir yol tut.”, “Yürüyüşünde mutedil ol. Sesini alçalt. Çünkü seslerin en çirkini eşeklerin sesidir!”, “Onlar infak ettiklerinde ne israf ederler ne de cimrilik yaparlar. İkisi arasında orta bir yol tutarlar.”¹²⁴ mealindeki ayetler her işte mutedil olmayı tavsiye etmektedir. Bu vurgulara dayanarak İslam’ın itidalden ibaret olan erdemi benimsediğini ve emrettiğini söyleyebiliriz.

Kur'an, insan fitratını en iyi bilen Allah’ın sözü olduğu için insan psikolojisini dikkate alarak öğüt, emir ve yasakta bulunmuştur. İnsanın acelecilik, sabırsızlık, çıkarıcılık, nankörlük, cahillik ve zalimliğe meyyal olduğunu belirten Allah, onu dinî ve ahlâkî bir ödevle yükümlü kılarak avantaj ve dezavantajlarını göz önünde bulundurmuştur. Bu da ödevlerin yerine getirilebilir olmasını sağlamıştır. Erdem ahlakı da itidale yaptığı vurgu ile aynı şekilde insanı ne gevşeklik ne de zorlanmaya maruz bırakmadan kapasitesini en uygun ölçüde kullanmasını sağlamaya çalışmıştır.

Osmanlı ahlakçılarından Taşköprizade, erdemi itidal olarak gören teorinin dinî naslarca da desteklendiğini ispatlayacak açıklamalarda bulunmaktadır. Arıcı’nın da vurguladığı gibi, Taşköprizade, “Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma” (İsrâ, 17/29) ayetini İslam ahlak anlayışında itidal örneği olarak vermiş ve erdem ahlak anlayışındaki itidalin İslam tarafından öğütlenen itidal ile örtüştüğünü savunmuştur. Aynı düşünür, Kur’an’ın net olarak orta yol ve ortanın dışında kalan yollar ayrımını yaptığını şu ayetlerle delillendirmektedir: “Şüphesi bu benim dosdoğru yolumdur; buna uyun; (başka) yollara uymayın. Çünkü o yollar sizi Allah’ın yolundan ayırır.” (En’am, 6/153). “Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!” (Hud, 11/112).¹²⁵

Aşağıda erdemler ile İslam’ın öğütlediği güzel davranışlar arasındaki uyumu beş erdem ya da güzel davranışı her iki ahlak teorisi açısından analiz edip değerlendirerek ortaya koymaya çalışacağız. Bunlardan üçü, erdem ahlak teorisindeki dört temel erdemden iffet, yiğitlik ve adalet iken, cömertlik iffet erdeminin, tevazu ise yiğitlik erdeminin altında yer alan erdemlerdir. Dört temel erdemden hikmet erdemi hem doğrudan davranış şeklinde ortaya

¹²² Bakara, 2/143.

¹²³ Ebü'l-Fidâ Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzillü'l-İlbâs* (Haleb: Mektebetü't-Türâsi'l-İslamî, ts.), 1/391.

¹²⁴ Nahl, 16/126; İsrâ, 17/110; Lokman, 31/19; Furkan, 25/67.

¹²⁵ Mustakim Arıcı, “Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprizade’nin Erdem Şemaları”, *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20/38 (2015), 11-12.

çıkması hem de nassa dayalı İslam ahlak teorisinde karşılığının bulunmaması sebebiyle burada ele alınmayacaktır. Bu beş erdem ile güzel davranış arasındaki uyumu varsaymış olmakla birlikte, örtüşmeyen hususlar olduğunda onlara da işaret edeceğiz.

3.1. Adalet

Adalet, doğru ve insafli olmak, haksızlık etmemek, eşit davranma, her şeye hakkını vermek, mutedil olmak, her şeyi yerli yerinde yapmak, istikamet ve hakkaniyet gibi anlamlara gelir. Adalet erdeminin ifratı zulüm, tefriti zulme boyun eğmektir. Erdem ahlakı açısından daha önce adalet erdemini açıklamıştık. Aşağıdaki ayetlerin felsefi manadaki adalet ile uyuşup uyuşmadığını inceleyeceğiz.

İslam ahlakının ana kaynağı Kur'an'da Allah, genel olarak insanlara adaleti, iyi davranmayı ve yakınlarla yardım etmeyi emretmektedir. Bunların mukabili olan hayâsızlık, kötülük ve azgınlıktan da sakındırmaktadır.¹²⁶ Adaletin ihsan ve yardım etmeyle birlikte zikredilmesi, ahlâkî bütünlük açısından önemli bir vurgudur.

Kamusal ve sosyal görevlerin ehline verilmesi, liyakatin gözetilmesi itibariyle zaten bir adalettir. Buna yargıçlık yaparken hâkimin adaletle hükmetmesi talebi de eklenmiştir.¹²⁷ Ayetin birinde anne baba ve yakınlar da olsa suçlulukları sabit olduğunda adalet gereği hükmün uygulaması istenmekte, bir diğer ayette düşmanlık ilişkisi olan bir topluluk veya birey hakkında hüküm verirken haklılığı sabit olduğunda kin ve düşmanlık saikiyle asla adaletten ayrılmamak gerektiği vurgulanmaktadır. Yani adalette dost-düşman, zengin-fakir, avam-seçkin ayrımı gözetilemez.¹²⁸

Kur'an, ölçtü ve tartıdaki dürüstlüğü de adalet kapsamında değerlendirmektedir.¹²⁹ Bu, adalet ile eş anlamlı görülen insafın karşılığıdır. Terazide iki kefenin denk olması gerekir. Yarılmak manasındaki insafta da bu vardır. Nitekim bu hususa daha önce adalet kavramını erdem etiği açısından incelerken değinmiştik.

Adaleti erdeminin ifratı zulüm, tefriti zulme boyun eğmektir. Kur'an zulmü birçok ayette sert bir şekilde yasaklamaktadır. Mesela yetimlerin mallarını haksız yolla yiyenleri aslında karınlarını ateşle doldurduklarını belirten ay zulmün uhrevi müeyyidesini de ortaya koymaktadır.¹³⁰

¹²⁶ Nahl, 16/90

¹²⁷ Nisa, 4/58.

¹²⁸ Nisa, 4/135; Maide, 5/8; Mümteherine, 60/8.

¹²⁹ İsrâ, 17/35.

¹³⁰ Nisa, 4/10.

Zulme boyun eğmemek gerektiği değişik ifadelerle açıklanmaktadır. Müslümanların bir haksızlığa uğradıkları zaman mağduriyeti gidermek için yardımlaşmalarını öğütleyen, ama yapılan kötülüğe verilecek karşılığı bile misliyle sınırlayan ayet bu bakımdan dikkate değerdir. Mağduriyet giderilirken bile ölçünün kaçırılmaması istenmektedir.¹³¹ Ayrıca haksızlığa uğrayan kişinin feryat ederken çirkin söz söyleyebileceğini, ama normal şartlarda çirkin sözlerle konuşmanın men edildiği belirtilmektedir.¹³² Bunu da zulme boyun eğmenin nefyedilmesi olarak görebiliriz.

Filozoflar adaletin tesisinde üç unsura, yani yasayı belirten kitap, adaleti ölçen terazi ve adaletin teminatı olacak maddi güce (demir) vurgu yaparken Hadid suresinin 25. ayetine işaret etmişlerdir.

3.2. Yiğitlik

Yiğitlik/şecaat erdeminin ifratı atılganlık, tefriti korkaklıktır. Burada, erdem ahlak teorisinde yiğitliğin alt erdemleri olarak sıralanan bazı hasletleri öğütleyen ayetlerin de zikredildiğini görmekteyiz.

Yiğitlik birçok ayette özellikle savaş ortamı ve tehlikeli durumlar bağlamında Kur'an'a konu olmuştur. Bir ayet, üzülmeye gevşeklik göstermeyi yasaklamakta, tam bir imana sahip olan Müslümanların zafere ulaşacağı müjdesini vermektedir.¹³³ Buna, düşmanları arkalarından takip etme konusunda gevşeklik göstermemeyi öğütleyen ayet de eklenebilir. Çekilen acıdan yılmamak gerekir. Zira daha fazlasını düşmanlar da çekmektedir.¹³⁴ Savaşta düşman ile karşı karşıya gelince sebat ve cesaret gösterilmesi istenmekte, bu da Allah'ın zikriyle pekiştirilmektedir. Allah'ın kendisiyle beraber olduğu şuurunda olan müminin, yüksek bir cesaret duygusuna sahip olacağı anlatılmak istenmektedir.¹³⁵

Kur'an müminlerin tehlikeli vakitlerde asla zaaf göstermemelerini, üstün gelmiş olsalar da hemen barışa yanaşmamalarını öğütleyerek zaferin pekişmesini istemektedir.¹³⁶ "Allah, müminlerden canlarını ve mallarını, kendilerine vereceği cennet karşılığında satın almıştır."¹³⁷ ayeti müminleri cesaretlendirme konusunda mükâfat eksenli yüksek bir motivasyon

¹³¹ Şura, 42/39-40.

¹³² Nisa, 4/148.

¹³³ Al-i İmran, 3/139.

¹³⁴ Nisa, 4/104.

¹³⁵ Enfal, 8/45.

¹³⁶ Muhammed, 47/35.

¹³⁷ Tevbe, 9/111.

sağlamaktadır. Kur'an, cihat edenler ile oturanları bir tutmamakta, şecaati bir imtihan ve cenneti kazanma vesilesi yapmaktadır.¹³⁸

Müminleri savaşmaya teşvik eden, sabırlı yirmi kişinin iki yüz kişiye galip geleceğini, hatta daha az sayıda müminin çok sayıdaki düşmana karşı muzaffer olacağını belirten ayetler böyledir.¹³⁹

Kur'an, "Bugün kâfirler sizi dininizden uzaklaştırmaktan ümitlerini kesmişlerdir; artık onlardan korkmayın, yalnız benden korkun!"¹⁴⁰ ayetiyle Müslümanları korkaklıktan uzaklaştırmaktadır.

Aynı şekilde "insanlardan korkmayın, ancak benden korkun."¹⁴¹ mealindeki ayet, Allah'tan korkanların başka hiçbir güçten korkmayacaklarını garanti etmektedir.

3.3. İffet

İffet erdeminin ifratı fücür ve oburluk, tefriti sönmürlük ve isteksizliktir. Kur'an'da iffet kelimesi doğrudan yer almamakla birlikte aynı kökten gelen isim ve fiiller dört ayette geçmektedir. Nur suresinde iffet kelimesinin kullanıldığı ayetlerde (33, 60) cinsel manada ölçülü ve edepli olmak tavsiye edilmekte, evlenme imkânı buluncaya kadar haramdan sakınmak öğütlenmektedir. Bakara 273 ve Nisa 6'da ise mal, mülk, yeme ve içme konularında ölçülü ve kanaatkâr olma manasında kullanılmaktadır.¹⁴² Bu dört ayet birlikte değerlendirildiğinde iffetin ahlak felsefesindeki genel manasıyla dört temel erdemden biri olarak yiyecekler, cinsel arzular ve ihtiyaç maddeleri konusunda ölçülü olmayı ifade ettiği anlaşılmaktadır.

Halk arasında iffet, daha çok kadın veya erkeğin cinsel manada çirkinlik ve fuhuş sayılacak hal ve hareketlerden uzak durması anlamında meşhur ise de Kur'an'ın iffet kavramına yüklediği anlam içeriği ile erdem ahlakında iffet kavramına verilen anlam müteradiftir. Yani iffet arzu edilen şeyler konusunda itidal sınırını aşmamak, ihtiyaç ölçüsü ile yetinmek anlamında kullanılmaktadır. İffet kelimesinin kullanıldığı iki ayet zaten bunu açıkça göstermektedir. İffet, aşağıdaki ayetlerden birincisinde cinsel manada itidal, ikincisinde ise açgözlülük etmemek manasında malî durumla ilgili itidali ifade etmektedir.

¹³⁸ Al-i İmran, 3/142-143.

¹³⁹ Enfal, 8/65-66.

¹⁴⁰ Maide, 5/3.

¹⁴¹ Maide, 5/44.

¹⁴² Mustafa Çağrıcı, "İffet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/506.

“Evlenme imkânı olmayanlar Allah lütfuyla kendilerini varlıklı kılıncaya kadar iffetlerini korusunlar...”¹⁴³

“(Sadakalar) kendilerini Allah yoluna adayan ve yeryüzünde dolaşmaya güçleri yetmeyen yoksulların hakkıdır. Bilmeyenler, iffetlerinden dolayı (dilenmemelerine bakarak) onları zengin sanırlar. Sen onları yüzlerinden tanırsın. Onlar yüzüzlük ederek insanlardan bir şey istemezler...”¹⁴⁴

Allah, sadece kadınlardan değil, hem kadınlardan hem de erkeklerden iffetli davranmalarını, gözlerini haramdan sakınmalarını, vücutlarını teşhir etmemelerini istemektedir.¹⁴⁵ Uygun bir şekilde örtünmenin iffet için gerekli bir uygulama olduğuna dikkat çekilmektedir.¹⁴⁶

Müminûn suresinde kurtuluşa erecek insanların vasıfları sayılırken namusunu koruma da bunlar arasında sıralanmıştır. Ama kişinin nikâhlı eşi ile ilişkisinin kınanmayacağı belirtilmiştir.¹⁴⁷

Hayâsızlığın özellikle yerildiği ve nehyedildiği ayetler vardır.¹⁴⁸ Zinanın yasaklandığı ve dünyevi yaptırıma bağlandığı ayetler de iffet ve hayâ kapsamında değerlendirilebilir.¹⁴⁹ Erdem ahlakına göre hayâ, iffetin alt erdemlerindedir.

Erdem ahlakında iffetin ifratının fuhuş ve oburluk olduğunu söylemiştik. Kur’an fuhuş ve çirkin ilişkileri sert bir şekilde kınamakta ve yasaklamaktadır.¹⁵⁰ Kur’an sadece kadın ile erkek arasındaki gayr-i meşru ilişkiyi, zinayı yasaklamakla kalmaz, eşcinselliği de çirkin görüp yasaklar. Bu konuda Lut Peygamber’in kavmindeki çirkin uygulamaya dikkat çekerek nehyini pratik örnek üzerinden yapar.¹⁵¹

İffetin oburluk ve açgözlülük şeklindeki ifratı da Kur’an tarafından kınanmıştır. “Ona çokça mal ve gözü önünde oğullar verdim, fevkalade imkânlar verdim. O bunları ihtirasla daha da artırmamı ister...”¹⁵² ve “Hayır! Siz dünyayı seviyorsunuz ve ahireti bırakıyorsunuz.”¹⁵³ Ayetleri buna işaret etmektedir.

¹⁴³ Nur, 24/33.

¹⁴⁴ Bakara, 2/273.

¹⁴⁵ Nur, 24/30-31.

¹⁴⁶ Ahzab, 33/59.

¹⁴⁷ Müminun, 23/1-7.

¹⁴⁸ Nahl, 16/90; Nur, 24/19.

¹⁴⁹ İsrâ, 17/32; Nur, 24/2-3.

¹⁵⁰ Nisa, 4/15; Mümtehine, 60/12.

¹⁵¹ Neml, 54-55.

¹⁵² Müddessir, 74/11-17.

¹⁵³ Kıyamet, 75/20-21.

Bazı insanlara imtihan etmek için dünyevi varlık ve servet verilmektedir. Müslümanların onlara göz dikmemeleri tavsiye edilmektedir.¹⁵⁴ Rızkın bol veya kısıtlı verilmesi sınav sebebidir. Dünyaya düşkünlük gösterilmemelidir. Dünya hayatı, ahiretin yanında önemsizdir.¹⁵⁵ Müminlerden dünya ile ahiret arasında denge kurmaları, biri için diğerini feda etmemeleri istenmektedir.¹⁵⁶ Bu da itidale uygun bir tutumdur.

Cezanın misliyle verilmesi, yürüyüş ve ses tonunda sınırın aşılması hep itidal vurgusudur.¹⁵⁷ İslam'ın itidale verdiği önem ile iffet erdemi arasında tam bir uyumun olduğunu görmekteyiz. Fakat iffet erdeminin altında birçok alt erdem sıralanmakta, ama İslam ahlakı bunları ayrı, bağımsız birer güzel davranış olarak zikretmektedir.

3.4. Cömertlik

Bir insanın kendi malından veya parasından başkasına zorlanmadan kolayca vermesi ve harcamasına cömertlik denir. Kur'an'da cömertlik ve yardımseverliği ifade eden birçok kavram vardır. İnfak, îsâr, ihsan, sadaka, zekât en belli başlılarıdır. Cömertlik erdeminin ifratı israf, tefriti cimriliktir. Kur'an, Arapça cömertliğin karşılığı olan seha ve cûd terimlerini kullanmamakla birlikte bağlamından bu mana anlaşılmaktadır. İsrâf ile cimrilik arasında orta yol ile kastedilen tam da felsefi manadaki bu cömertlik hasletidir. Ancak erdem ahlak teorisinde cömertliğin kendi içinde de ayrıca alt erdemleri bulunmaktadır. Fakat İslam ahlakında bunlar bağımsız birer güzel davranış olarak ele alınmaktadır. Erdem ahlak teorisindeki sistematiği aynen burada da bulmak mümkün değildir.

“Eli sıkı olma, tamamen de saçıp savurma. Yoksa kınanır ve çaresiz kalırsın.”¹⁵⁸ ve “Onlar, harcadıkları zaman ne israf ederler ne de cimrilik ederler; ikisi arasında dengeli bir harcama yaparlar.”¹⁵⁹ Ayetleri cömertliğin iki aşırı ucu olan cimrilik ve israfı açıkça kınayıp yasaklamaktadır. Cömertlik erdemi ve uçları, bu itibarla İslam ahlakındaki anlatımla bire bir uyuşmaktadır.

Toplumda iffetinden dolayı dilenmeyen fakirlerin bulunduğu, onların tespit edilerek yardım edilmesi gerektiği Kur'an'ın üzerinde durduğu önemli bir husustur.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Taha, 20/131.

¹⁵⁵ Rad, 13/26.

¹⁵⁶ Kasas, 28/77.

¹⁵⁷ Nahl, 16/126; Lokman, 31/19.

¹⁵⁸ İsrâ, 17/29-30.

¹⁵⁹ Furkan, 25/67.

¹⁶⁰ Bakara, 2/273.

İnfakın dereceleri vardır. Sadaka gönüllü yardım, zekât yerine getirilmesi zorunlu farzdır. Bir de fedakârlık ve diğerkâmlık derecesi vardır. Kur'an bunu îsâr kavramıyla belirtir. Şu iki ayet buna örnektir: “Daha önceden Medine'yi yurt edinmiş ve gönüllerine imanı yerleştirmiş olan kimseler, kendilerine hicret edip gelenleri severler; onlara verilenler karşısında içlerinde bir çekememezlik hissetmezler; kendileri zaruret içinde bulunsalar bile onları kendilerine tercih ederler. Nefsinin tamahkârlığından korunmuş kimseler, saadete erenlerdir.”¹⁶¹; “Onlar bollukta ve darlıkta infak ederler, öfkelerini yutarlar, insanların kusurlarını affederler. Allah iyilik yapanları sever.”¹⁶²

Kur'an, ölçülü süslenmeye ve ihtiyacı giderecek kadar yiyip içmeye izin vermekte, ama israfı yasaklamaktadır.¹⁶³ Yardım edilmeli, fakat işin saçıp savurma derecesine vardırılmaması gerekir.¹⁶⁴

Kur'an, yardımda yardım edilecek kişinin incitilmemesini, verilecek yardım malzemesinin nitelikli olmasını şart koşmaktadır.¹⁶⁵

Yardım ve cömertliği öğütleyen şu hadisler de bu kapsamda değerlendirilebilir: “Hiçbiriniz kendisi için istediği şeyi kardeşi için de istemedikçe mümin olamaz.”¹⁶⁶; “Yanı başında komşusu açken tok yatan bizden değildir.”¹⁶⁷

3.5. Tevazu

Tevazu, alçakgönüllülük demek olup, zillet ile kibir arasında yer alan bir itidal durumdur. Tevazu erdeminin ifratı kibir, tefriti zillet yani aşağılık kompleksidir. Tevazu, zillet ile kibir arasında bir itidal durumdur. İki tür tevazu vardır. Biri övülen tevazu, insanlara karşı üstünlük taslamamak iken; yerilen tevazu, servet ve makam sahipleri karşısında dünya menfaati için küçülmektir.¹⁶⁸ Tevazu, insanın itibarını yükseltir, toplumda kin ve düşmanlığı engeller, sevgi ve hoşgörünün yerleşmesini sağlar.

Kur'an, tevazuu ve sataşanlara cevap vermeyip sühuletle onlardan uzaklaşmayı Rahmanın kullarına özgü vasıflar olarak anmaktadır.¹⁶⁹ Özellikle anne ve babaya merhametli ve mütevazı davranmak emredilmektedir.¹⁷⁰

¹⁶¹ Haşr, 59/9.

¹⁶² Ali İmran, 3/134-135.

¹⁶³ Araf, 7/31.

¹⁶⁴ İsrâ, 17/26-27.

¹⁶⁵ Bakara, 2/263, 267.

¹⁶⁶ Buhârî, “İman”, 7; Müslim, Müslim, “İman”, 71-72.

¹⁶⁷ İbn Ebi Şeybe, *el-Musannaf* (Bombay: 1402/1981), “İman”, 33.

¹⁶⁸ Mustafa Çağrı, “Tevazu”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/584.

¹⁶⁹ Furkan, 25/63.

Tevazua yapılan vurgu çoğunlukla kibrin ve böbürlenmenin kınanması üzerinden yapılmıştır. “İnsanları küçümseyerek yüz çevirme, yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Allah, kendini beğenerek övünen kimseleri sevmez.”¹⁷¹, “Yeryüzünde böbürlenerek yürüme; çünkü sen bu tavrınla ne yeri yarabilirsin ne de boyun dağlara erişir.”¹⁷² ve “Küçümseyerek surat asıp insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme! Çünkü Allah, kibirlenen ve övünen kimseleri sevmez. Yürüyüşünde mutedil ol, sesini alçalt.”¹⁷³ Ayetlere buna verilecek belli başlı örneklerdir.

Tevazuun ifratı kibir iken, tefriti zillettir. Allah, zillet ve aşağılık duygusu içinde olmayı da kınamaktadır. Şu ayetler bu manayı ihtiva etmektedir: “Muhammed, Allah’ın elçisidir. Ona tabi olanlar kâfirlere karşı şiddetli, birbirlerine karşı merhametlidirler.”¹⁷⁴, “Sakın zaaf göstermeyin. Üstün olduğunuz hâlde barışa çağırmayın. Allah sizinle beraberdir. Sizin amellerinizi asla eksiltmeyecektir.”¹⁷⁵ Düşman karşısında üstünlüğü elde edince barışa çağırarak bir zaaf gösterisi olarak algılanabilir ve düşmanın muhatabını küçük görmesine yol açabilir. Bu muhatap için bir tür zillettir. Kaldı ki tevazu, aşağı mertebedeki kişilere gösterilir. Yüksek mertebedeki kişilere gösterilen ölçülü bir saygıdır. Aksi halde tevazu, zillete dönüşebilir.

SONUÇ

Erdem ahlak teorisine göre erdemler insanın sahip olduğu kuvvelerin mutedil işletilmesiyle oluşur. Bu teoride erdemın ifrat ve tefrit uçlarının ikisi de reziletir. Nefs teorisine dayalı erdem ahlakında insanın sahip olduğu üç kuvveden her birine ait birer erdemın ve ikişer erdemsizliğin var olduğu kabul edilmektedir. Buna göre aklın erdemi hikmet, şehevi kuvvenin erdemi iffet, gazabî kuvvenin erdemi yiğitliktir. Bu üç erdemın bir kişide tam olarak gerçekleşmesi sonucu adalet erdemi kendiliğinden ortaya çıkar. Dolayısıyla adalet erdemi tüm erdemlerin yetkinliğini ifade eder. Adalet erdemine sahip olan bir kimseden kolay kolay bir kötülük ve haksızlık sadır olmaz. İslam ahlak düşünürleri bu dört temel erdemın altında bunlara bağlı diğer erdemleri sıralamışlardır. Bu erdemlerden çoğunun karşılığını nassa dayalı İslam ahlakında da görmek mümkündür. İslam’da güzel huy ve davranışlar kapsamında sayılan doğruluk, dürüstlük, güvenilirlik, adalet, vefa, şefkat, merhamet, sabır, sebat, tevazu, hilim, yiğitlik ve cömertlik erdem ahlakındaki faziletler ile örtüşmektedir.

¹⁷⁰ İsra, 17/24.

¹⁷¹ Lokman, 31/17-19.

¹⁷² İsra, 17/37.

¹⁷³ Lokman, 31/18-19.

¹⁷⁴ Fetih, 48/29.

¹⁷⁵ Muhammed, 47/35.

Çalışmamızda erdemlerin iki ucunda yer alan erdemsizliklerin İslam ahlakındaki bazı güzel davranışlar için de söz konusu iken diğer bazılarında bulunmadığını tespit ettik. Uyumun birebir görüldüğü erdemlerin başında cömertlik, tevazu, yiğitlik, iffet ve adalet gelmektedir. Mesela cömertliğin övüldüğü ayetlerde cimrilik de israf da kınanıp yasaklanmaktadır. Aynı şekilde Müslümanlar tevazu göstermeye teşvik edildiği gibi kibirden ve aşağılık duygusuna kapılmaktan alıkonulmaktadır. Benzer şekilde adalet emredilmektedirken zulüm ve zulme boyun eğmek yasaklanmaktadır. Ancak zulme boyun eğmenin değişik ifadelerle belirtildiğini görmekteyiz. Kâfirlerin saldırıları karşısında sessiz kalmamayı, eşit olarak karşılık vermeyi öğütleyen, haksızlığa uğrayan kimselerin belli bir dereceye kadar kızgın ifadelerle karşılık vermesine göz yuman ayetler bu çerçevede değerlendirilebilir. Yiğit ve cesur davranmayı emreden, korkaklığı kınayan ayetler, İslam ahlakının itidali öğütlemesi açısından erdem ahlakındaki şecaatle karşılaştırılabilir. Ancak Kur'an'da atılmalı bir karşılama bir ibare bulunmamaktadır. Ancak intikam hırsını bu kapsamda değerlendirdiğimizde kindar ve düşmanca davranış adalete aykırı bulunduğu için kınayan ayetler aynı şekilde tehlikelere atılmayı da kınamış olmaktadır.

Sonuç olarak, erdem ahlakının insan psikolojisini esas alarak ve erdemleri onun kuvvelerine dayalı olarak açıkladığını, nassa dayalı İslam ahlakının ise bunları öğütler ve emirler formunda ortaya koyduğunu, insanlardan iki dünya mutluluğunu kazanmak için bunlara uymalarını istediğini söyleyebiliriz. Nassa dayalı İslam ahlakında öğretim, yükümlülük, sorumluluk ve müeyyide öne çıkarken, erdem ahlakında eğitim yoluyla kuvvelerin itidale kavuşturulması öne çıkmaktadır. Erdem ahlakında İslam dinininkine benzer bir müeyyide anlayışı olmasa da kalıcı mutluluğun amaç edinilmiş olması motivasyonu artırıcı güçlü bir etken sayılabilir. Erdem ahlakında ve nassa dayalı İslam ahlakında aynı isimlerle anılan, birincisinde erdem, ikincisinde güzel davranış olarak isimlendirilen hasletler karşılaştırmalı olarak incelendiğinde büyük ölçüde uyumun olduğu söylenebilir. Nefs teorisine dayalı ahlak felsefesi geliştiren filozoflar, bu uyumu onaylamaktadırlar. Özellikle felsefî, dinî ve edebî birikimleri birlikte dikkate alarak *Ahlâk-ı Alâî*'yi yazan Osmanlı düşünürü Kınalızâde, felsefî ahlak mirasını Gazzalî ve Molla Câmî gibi düşünürlerin eserlerinden aldığı unsurlarla güçlendirmiş, ahlak düşüncesini felsefe ile dinin kaynaştırıldığı bir potada harmanlayarak yeniden inşa etmiştir. Bu haliyle *Ahlâk-ı Alâî*'yi erdem ahlakı ile nassa dayalı İslam ahlakının uyumluluğunu ispatlayan bir eser olarak değerlendirmek mümkündür.

KAYNAKÇA

Aclûnî, Ebü'l-Fidâ. *Keşfü'l-Hafâ ve Müzillü'l-İlbâs*. Haleb: Mektebetü't-Türâsi'l-İslamî, ts.

- Arıcı, Mustakim. “Erdemlerin Tasavvuru ve Tanımı: Taşköprüzâde’nin Erdem Şemaları”. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 20/38 (2015), 1-38.
- Ayık, Hasan. *Ahlak Sorunumuz*. Rize: Önce Kitap Yayınları, 2018.
- Aydın, Mehmet S. “Ahlâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 2/10-14. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *El-Câmiu’s-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Cengiz, Yunus. “Ahlak İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi”. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. ed. M. Demirkol. Ankara: Bilay, 2018.
- Çağrı, Mustafa. “İffet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 21/506-507. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Çağrı, Mustafa. “Tevazu”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/583-585. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Demirkol, Murat. “Erdemler ve Erdemsizlikler”. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. ed. M. Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Demirkol, Murat. *Erdem Ahlakı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.
- Devvânî, Celaleddin. *Ahlâk-ı Celâlî*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Draz, M. Abdullah. *Kur’an Ahlakı*. çev. E. Yüksel & Ü. Günay. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Gafarov, Anar. “Nasiruddin Tusinin Ahlak Felsefesinde Adalet Kavramı”. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*. Ed. M. Demirkol & M. Enes Kala. Ankara: YBÜ Yayınları, 2014.
- Gafarov, Anar. *Nasîruddin Tûsî’nin Ahlâk Felsefesi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2011.
- Toksöz, Hatice. *İslam Düşüncesinde Sevgi Teorileri*. Ankara: İlem Kitaplığı, 2016.
- İbn Ebi Şeybe. *el-Musannaf*. Bombay: 1402/1981.
- İbn Miskeveyh. *Ahlâk Eğitimi Tehzibu’l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.
- Kala, M. Enes. “Kural Koyucu Ahlak Teorileri”. *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. ed. M. Demirkol. Ankara: Bilay, 2018.
- Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. sad. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Müslim, Eb'l-Huseyn. *Es-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.

Oktay, Ayşe Sıdıka. *Kınalızâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Saruhan, M. Selim. "İslam Ahlakında İsrâf ve Cimriliğin Tedavisi". *İslamî Araştırmalar Dergisi* 16/4 (2003): 640-647.

Şahin, Harun. *Kur'an'ın Realist Ahlak İnşası*. Ankara: Fecr Yayınları, 2018.

Tûsî, Nasîruddin. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. Anar Gafarov vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.